

Multikulturalität in Europa: Teilhabe in der Einwanderungsgesellschaft

Ariëns, Elke (Ed.); Richter, Emanuel (Ed.); Sicking, Manfred (Ed.)

Veröffentlichungsversion / Published Version
Sammelwerk / collection

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
transcript Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:


Ariëns, E., Richter, E., & Sicking, M. (Hrsg.). (2012). *Multikulturalität in Europa: Teilhabe in der Einwanderungsgesellschaft* (Europäische Horizonte, 8). Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420966>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>



Elke Ariëns, Emanuel Richter, Manfred Sicking (Hg.)

Multikulturalität in Europa

Teilhabe in der
Einwanderungsgesellschaft

Elke Ariëns, Emanuel Richter, Manfred Sicking (Hg.)
Multikulturalität in Europa

Editorial

Die politische Einigung Europas nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs ist historisch einzigartig. 1500 Jahre europäische Kriegsgeschichte sollen hier zu Ende kommen und zu einer dauerhaften Entfaltung der Demokratie führen. Die Suche nach geeigneten Verfahren und Institutionen bleibt jedoch schwierig. Zentrale Fragen wie die Verteilung von Aufgaben und Kompetenzen, der Ausgleich zwischen einzelstaatlichen und gemeinschaftlichen Interessen, die demokratische Legitimation sowie die Ausgestaltung der Meinungs- und Willensbildungsprozesse sind nach wie vor offen.

Europa als Ganzes ist nicht identisch mit seinen Teilen, mit den Ländern der Europäischen Union und des Kontinents. Was aber macht Europa aus? Worin bestehen seine Gemeinsamkeiten, wo verlaufen seine Grenzen, wie ist die Relation von Einheit und Vielfalt? Wie unterscheidet es sich von anderen Weltregionen, Kulturen und politischen Ordnungen?

Die Buchreihe **Europäische Horizonte** greift zentrale europäische Gegenwarts- und Zukunftsfragen auf und gibt politischen, ökonomischen und kulturellen Problemstellungen gleichermaßen Raum.

Die Reihe wird herausgegeben von Friedrich Jaeger, Helmut König, Claus Leggewie, Emanuel Richter und Manfred Sicking.

ELKE ARIËNS, EMANUEL RICHTER, MANFRED SICKING (HG.)

Multikulturalität in Europa

Teilhabe in der Einwanderungsgesellschaft

(unter Mitarbeit von Eva Onkels und Philip Röhr)

[transcript]



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de/>.

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-verlag.de

© 2012 transcript Verlag, Bielefeld

Die Verwertung der Texte und Bilder ist ohne Zustimmung des Verlages urheberrechtswidrig und strafbar. Das gilt auch für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Verarbeitung mit elektronischen Systemen.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Umschlagkonzept: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-2096-2

PDF-ISBN 978-3-8394-2096-6

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <http://www.transcript-verlag.de>

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter: info@transcript-verlag.de

Inhalt

Einleitung | 7

Multikulturalität als zivilgesellschaftliche Gestaltungsaufgabe. Eine demokratietheoretische Interpretation aus kanadischer Perspektive

Oliver Schmidtke | 19

Multikulturalität und Demokratie. Zuwanderung und die konzeptionellen sowie praktischen Probleme der politischen Integration

Emanuel Richter | 41

„Kinder mit Migrationshintergrund“. Das Losungswort der aktuellen Integrationsdebatte

Frank-Olaf Radtke | 71

Multikulti 2012. Aktualität und Veralterung eines Begriffes

Claus Leggewie | 87

Ethik der Integration

Regina Ammicht Quinn | 109

Feminismus und Islam.

Emanzipationsansprüche einer multikulturellen Gesellschaft

Birgit Rommelspacher | 125

Migranten in der postsouveränen Nation – Neue Bürger, Gefährder der Ordnung oder Opfer?

Ulrich Bielefeld | 147

Deine Stadt in Bewegung. Mit einer Ausstellung Stadtgeschichte als Migrationsgeschichte erzählen

Marc Engels & Christoph Rass | 165

Der niederländische Multikulturalismus: Modell oder Mythos?
Eine Kontroverse um Begriffe und Definitionshoheiten

Matthias Kortmann | 209

Autoren und Herausgeber | 231

Einleitung

ELKE ARIENS/EMANUEL RICHTER/MANFRED SICKING

Gesellschaften und politische Systeme sind Gebilde des Zusammenlebens, deren Konturen sich aus einer Grenzmarkierung von ‚innen‘ und ‚außen‘ ergeben. Das führt zu der Tendenz, der Geschlossenheit und inneren Einheit besonders deutliche Gestalt zu verleihen. Dementsprechend lassen sich zahlreiche Kohärenzmerkmale politischer Systeme ausfindig machen. Die Zusammengehörigkeit findet ihren symbolischen und rechtlichen Ausdruck in einer Mitgliedschaft, die zumeist mit dem Status der ‚Staatsbürgerschaft‘ einhergeht; die Zugehörigkeit wird einerseits durch die Gewährung von Schutz und Freiheiten, andererseits durch die Auferlegung von solidarischen Pflichten und Abgaben zum Ausdruck gebracht; und der gemeinschaftliche Bezug aufeinander führt zur Loyalität gegenüber Regeln und Institutionen, die das interne Miteinander filigran steuern und die Selbstbehauptung des Kollektivs nach außen verlässlich absichern.

Im neuzeitlichen Europa haben sich diese Manifestationen eines geschlossenen, hochgradig organisierten, kollektiven Zusammenlebens in der Bildung nationalstaatlicher Ordnungen niedergeschlagen. Die europäischen Nationalstaaten haben ein geradezu überbordendes Potenzial an inhärenter Bindungswirkung hervorgebracht, die sich im Bewusstsein der jeweiligen Bevölkerung in einer eilfertigen Gleichsetzung von territorialer Kohärenz und interner Homogenität festgesetzt hat. Die europäischen Nationalstaaten wurden mit Nachdruck zu ethnisch und kulturell geschlossenen Staatsverbänden stilisiert. Karl W. Deutsch hat diese überspitzte Vorstellung ironisch in der Sentenz karikiert: „Eine Nation ist ein Volk im Besitz eines Staates.“ (Deutsch 1973: 204). Die zweifelhafte Suggestion liegt darin, die

Einheit der Nation unversehens im Staatsverband aufgehen zu lassen. Der territoriale Rahmen des Zusammenlebens wird zum Merkmal der Homogenität verklärt, das ‚Eigene‘ wird gegen das ‚Fremde‘ explizit abgegrenzt und konfrontativ in Anschlag gebracht. Im Sog einer sich über Jahrhunderte entwickelnden Identitätspolitik haben unzählige Homogenitätsvisionen nicht nur die Wahrnehmungsfähigkeit und -bereitschaft für vorhandene interne Unterschiede und Divergenzen gesenkt, sondern auch gereizte Reaktionen auf jegliche Andersartigkeit ausgelöst, die dieser Suggestion der nationalen Einheit bedrohlich werden konnte. Insofern nimmt es nicht wunder, dass Diversität keinesfalls als Bereicherung empfunden wurde; die Toleranzschwellen für interne Distinktion und für ein externes Eindringen von kultureller Divergenz verharrten vielmehr auf niedrigem Niveau. So ließ in Deutschland bis weit in die 90er Jahre hinein eine breite gesellschaftliche und politische Ablehnung, ja Leugnung der Tatsache beobachten, dass die Bundesrepublik schon lange zum Einwanderungsland geworden war.

Die Unterstellungen nationaler Geschlossenheit haben sich zu einer Ideologie verfestigt, deren Vereinnahmungstendenz die Fähigkeit zur distanzierten und kritischen Selbstbeobachtung herabgesetzt hat. So ist aus dem Blick geraten, dass historisch eine beständige Bewegung innerhalb und zwischen den vermeintlich geschlossenen und homogenen Systemen zu verzeichnen war, in der nicht nur ein Austausch im Modus ökonomischer und politischer Disparitäten stattfand, sondern sich auch ganz real eine bisweilen in Wellen abzeichnende Wanderung von Menschen aus ganz unterschiedlichen Nationalkulturen vollzog. Mannigfaltige Kulturen, Ethnien, Glaubensgemeinschaften und politische Überzeugungen treffen in den vermeintlich geschlossenen Nationalgesellschaften aufeinander und formieren sich teilweise in subnationalen Zonen und Abgrenzung zum Ganzen. Kurzum, den europäischen Gesellschaften fehlten bislang das Bewusstsein sowie eine gehörige Portion an Sensibilität für die immer schon vorhandene Verschiedenartigkeit und partikularistische Identität der Menschen, die in den nationalen Staatsverbänden aufeinander treffen, um gemeinsam die kollektive Lebensbewältigung zu betreiben.

Unter diesen Voraussetzungen kann nicht davon ausgegangen werden, dass eine Gesellschaft auf die sozialen, kulturellen, religiösen und (arbeitsmarkt-)politischen Herausforderungen der gesellschaftlichen Heterogenität hinreichend vorbereitet ist, und tatsächlich erfolgte in vielen europäischen

Nationalstaaten eine fundierte Auseinandersetzung mit den Implikationen der multikulturellen Gesellschaft erst mit gehöriger Verspätung.

Unter diesem zugleich klangvollen wie kontrovers aufgeladenen Stichwort der ‚Multikulturalität‘ ist erst im auslaufenden 20. Jahrhundert eine wachsende öffentliche Aufmerksamkeit für jenen Problemhorizont zu verzeichnen, der sich aus der Spannung zwischen den auf Geschlossenheit, Homogenität und Begrenzung fixierten Ordnungen des Zusammenlebens einerseits und der hochgradigen Diversifikation und damit beschränkten Integrationsmöglichkeit unter ihren Akteuren andererseits ergibt. Vor allem die unbewältigten Folgen der Einwanderungswellen haben konfliktreich und bisweilen sogar gewaltsam verdeutlicht, dass die Leitlinien des Zusammenlebens unter den Bedingungen eklatanter Verschiedenartigkeit einer grundlegenden Revision bedürfen. Im Zerrspiegel eines geschürten Antagonismus unter religiösen Glaubensbekenntnissen entwickelte sich insbesondere die mangelnde Kongruenz von religiöser und nationaler Zugehörigkeit zu einem gravierenden Problem, das massive politische Interventionen erforderlich machte (Meyer/Schubert 2011). Im Zuge der intensivierte Erfahrungen mit Andersartigkeit werden mithin zahlreiche Probleme gesellschaftlicher Integration, politischer Teilhabe und kultureller Koexistenz aufgeworfen. Migration, transnationale Mobilität und verstärkt weltweite Fluchtbewegungen entwickeln sich zu schwierigen Herausforderungen nationalkultureller Integration. Das Bild der nationalen Geschlossenheit bröckelt; im Nebel vermeintlicher Einheitlichkeit werden zunehmend die Unterschiede und ihre wechselseitigen Vermittlungsprobleme erkennbar. Das Nationale entpuppt sich bei näherer Betrachtung als ein Konglomerat an Vielfalt, dessen Teile sich überrascht gegenseitig wahrnehmen und zunehmend selbstbewusst zu erkennen geben. Das hat gravierende politische Folgen: Der in den konventionellen demokratischen Verfahren angelegte Vorrang jeglicher Mehrheit vor der Berücksichtigung von Minderheitsinteressen vermag nicht mehr in ausreichendem Maße allgemeinen gesellschaftlichen Konsens und politische Loyalität hervorzubringen. Die ‚größte Zahl‘ geht nicht mehr ungefragt mit der Suggestion einher, ‚das Ganze‘ zu repräsentieren, und die Angehörigen der ‚Wenigen‘ geben sich nicht mehr damit zufrieden, die zu vernachlässigenden Außenseiter darzustellen (Rosanvallon 2011). Partikularität entwickelt sich zu einer eigensinnigen Erscheinungsform des nationalen Miteinanders und erzeugt heikle Problemkonstellationen gesellschaftlicher Integration.

Durch Internationalisierung, Transnationalisierung und Globalisierung – sowie generell die Zunahme der Mobilität der Menschen – haben die Überschreitung und Entwertung nationaler Interaktionsmuster und Rahmenordnungen deutlich zugenommen. Zugleich schwinden die Tragfähigkeit konventioneller Verständnisse von politischen Ordnungen und der sie stützende Zusammenhalt unter ihren Angehörigen. Es hat sich scheinbar eine ‚postnationale‘ Konstellation herausgebildet, die einen enormen grenzüberschreitenden Transfer von Gütern, Personen und Kapital anzeigt, obwohl gleichzeitig das Gewaltmonopol und die Kontrollmöglichkeiten der Nationalstaaten in eigentümlichem Beharrungsvermögen fortexistieren (Zangl/Zürn 2003). Der externe Angriff auf die nationale Geschlossenheit entfaltet also keine kosmopolitische Einheitsvision, sondern wird begleitet von neuen Grenzziehungen und Partikularismen in konventionellen und unkonventionellen Bahnen, die selbst noch in der supranationalen Integration erkennbar bleiben. In Gestalt eines religiös kodierten Fundamentalismus artikuliert sich beispielsweise eine asymmetrische Frontlinie der Bekämpfung des Andersartigen, die zwar nationalstaatliche Grenzziehungen ignoriert, aber dafür umso schärfere kulturelle Antagonismen konstruiert. Alte Räume der Abgrenzung werden aufgebrochen, um neuen Räumen der Abgrenzung Entfaltungsmöglichkeiten zu eröffnen. So schreiben sich die Antagonismen zwischen innen und außen, zwischen Eigenem und Fremdem sowie die gravierenden Probleme ihrer Koexistenz lediglich in neuem Gewand fort (Sassen 2006).

Unweigerlich breiten sich massive öffentliche und akademische Unsicherheiten hinsichtlich der vorhandenen und möglichen Ligaturen des gesellschaftlichen Zusammenhalts im Nationalstaat und darüber hinaus aus. Im Fahrwasser dieser Verunsicherung hat der Reizbegriff der ‚Multikulturalität‘ seine Aktualität und Brisanz gewonnen. Multikulturalität und Migration sind heute die Kennzeichen eines realen, irritierenden Strukturwandels, der die Erwartung von Kohärenzen zwischen den Räumen der kooperativen Lebensbewältigung und der Zusammengehörigkeit ihrer Betreiber erheblich erschüttert.

Das vorliegende Buch greift im Lichte dieser Leitbegriffe die Wandlungen des gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Zusammenhalts in Europa und die daraus folgenden Herausforderungen auf, um für das Verständnis und den Umgang mit ihnen klärende Systematisierungshilfen anzubieten.

Die meisten Beiträge dieses Buches gehen zurück auf eine Vortragsreihe der Initiative *Europäische Horizonte*. Im Mai 2011 diskutierten in Aachen zahlreiche Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus unterschiedlichsten Blickwinkeln über die Implikationen der Multikulturalität. Deren Vorträge und späteren Aufsätze wie auch die weiteren Beiträge dieses Buches werfen teils Fragen nach der allgemeinen Konzeptualisierung von ‚Gemeinschaften‘ der kollektiven Lebensbewältigung auf, teils verweisen sie auf die Schwierigkeiten der rechtlichen, politischen und kulturellen Operationalisierung multikultureller Leitbilder. Manche Beiträge beleuchten die sozialen, politischen und kulturellen Probleme der Zusammenlebens sowie die Grenzen eines für kulturelle Vielfalt sensibilisierten Verständnisses, andere blicken exemplarisch auf die spezifischen historischen und aktuellen Rahmenbedingungen, unter denen sich in den europäischen Migrationsgesellschaften Multikulturalität entfaltet – oder an dem Beharrungsvermögen vielfältiger Mythen der Geschlossenheit und Homogenität scheitert. Der breite Themenhorizont, den die Beiträge dieses Buches somit eröffnen, legt eine Gruppierung in drei inhaltliche Schwerpunkte nahe.

Modelltheoretische Konstruktionen von Multikulturalität und Integration

Im ersten Abschnitt werden modelltheoretische Konstruktionen von Multikulturalität und gesellschaftlicher Integration vorgestellt und ihre interne Plausibilität kritisch erörtert.

Gemeinhin wird Kanada als Paradebeispiel für eine multikulturelle Gesellschaft herangezogen, der es gelungen ist, die erfolgreiche Integration von Neuankömmlingen zu gewährleisten. Der Umgang mit kultureller Differenz ist hier eng an die zivilgesellschaftliche und staatlich institutionalisierte demokratische Praxis geknüpft. Oliver Schmidtke nimmt in seinem Beitrag zunächst Bezug auf Will Kymlicka, der zu den wichtigsten gegenwärtigen Autoren zum Thema ‚Multikulturalismus‘ gehört und, wie Schmidtke bemerkt, nicht zufällig aus Kanada stammt. Kymlicka beschreibt zunächst den Charakter multikultureller Staaten und fragt sich, wie diese auf der politischen Ebene mit kultureller Vielfalt umgehen sollen. Erst die Anerkennung legitimer Belange von Minderheiten und benachteiligten Gruppen gewährleiste, dass ihre Identität geschützt werde und dass liberale Demokratien tatsächlich ihr Freiheits- und Gleichheitsangebot in

der Praxis einlösen. Auf der Grundlage des von Kymlicka skizzierten Modells beschreibt Schmidtke das zentrale Strukturmerkmal des kanadischen Multikulturalismus: dass ethisch-kulturelle Vielfalt eben keine Gefährdung der sozialen und politischen Integrität des Gemeinwesens darstellt, sondern eine Bereicherung, die es staatlich anzuerkennen und ohne Assimilationszwang zu fördern gilt.

Multikulturalität ist nicht nur ein gesellschaftliches, sondern auch ein politisches Problem. Emanuel Richter widmet sich in seinem Beitrag *Multikulturalität und Demokratie. Zuwanderung und die konzeptionellen sowie praktischen Probleme der politischen Integration* den demokratischen Herausforderungen, die Multikulturalität aufwirft. Zunächst weist er darauf hin, dass die multikulturelle Prägung der europäischen Nationalgesellschaften schon immer viel größer war, als sie derzeit in den Konflikten und Kontroversen um Einwanderung und Integration veranschlagt wird. Homogenität wird überschätzt, Heterogenität heruntergespielt und diffamiert. Demokratische Theorien der wechselseitigen ‚Anerkennung‘ verweisen treffend darauf, dass die Gleichwertigkeit politisch integrierter Subjekte nicht an deren Gleichartigkeit gebunden ist, sondern umgekehrt ihre Verschiedenartigkeit in Prozessen kontextsensibler Ermächtigung zu politischer Teilhabe ihren Ausdruck finden muss. Demokratie ist kein fixiertes Ordnungsprinzip, sondern eine höchst variable Praxis der politischen Inklusion unter den Bedingungen von Heterogenität. Multikulturelle Verschiedenartigkeit kann nur darin ihre gesellschaftliche Entfaltung und ihren politischen Ausdruck finden. Insofern sieht Richter die Notwendigkeit, speziell für Migrantinnen und Migranten verstärkt spezifische, den jeweiligen Kontexten angemessene Partizipationsangebote bereitzustellen.

Oliver Radtke diskutiert das aus seiner Sicht zentrale Strukturproblem der modernen, funktional-differenzierten Gesellschaft: Wie kann sichergestellt werden, dass vielfache Inklusionschancen für die ganze Bevölkerung, also für jeden Einzelnen, bereitgestellt und von diesen genutzt werden können? Empirisch immigrieren Menschen nicht primär in ein Aufnahme-land, sondern zunächst – und vor allem – in Funktionssysteme: in ein Beschäftigungssystem, Familiensystem, Erziehungs- oder Wissenschaftssystem. Hier plädiert Radtke für einen radikalen Wechsel des Umgangs mit Migration und zugewanderten Minderheiten sowie für eine Überprüfung eingetübter Denkweisen und etablierter Semantiken, um letztlich die Organisation des demokratischen Gemeinwesens an längst veränderte Verhält-

nisse anpassen zu können. Denn in großen deutschen Städten verliere die Unterscheidung von Mehr- und Minderheiten mit oder ohne Migrationshintergrund zunehmend ihre Bedeutung für die Lebensführung des Einzelnen. Migrationshintergrund wird zunehmend zu einem Distinktionsmerkmal unter anderen. Ein neues politisches Selbstverständnis der Bundesrepublik als ‚Einwanderungsland‘ sei vonnöten. Sowohl Staat als auch Öffentlichkeit müssten sich in die Lage versetzen, Zugang zu den strukturellen Veränderungen der Weltgesellschaft zu finden. Insbesondere sei eine öffentliche Diskurskultur zu entwickeln, in der nicht in abgrenzender Absicht über Menschen mit Migrationshintergrund geredet wird, sondern diese sich selbst als Bürger an den Angelegenheiten der *res publica* substantiell beteiligen.

Multikulturelle Ansprüche und gesellschaftliche Rahmenbedingungen

Im zweiten Abschnitt erfolgt die Veranschaulichung der gesellschaftlichen Probleme, die sich aus der Konfrontation multikultureller Ansprüche mit den tatsächlichen Rahmenbedingungen gesellschaftlicher, politischer und kultureller Interaktion ergeben.

In seinem Beitrag *Multikulti 2011. Aktualität und Veraltung eines Begriffs* bezieht Claus Leggewie deutlich Position für die Akzeptanz kultureller Verschiedenartigkeit innerhalb der europäischen Nationalgesellschaften. Unter der Prämisse einer „freiwilligen sozialen Selbstregulierung des freien Meinungsaustauschs“ plädiert er für die möglichst ungehinderte Artikulation von kulturellen Eigenheiten und Differenzen. Ein Blick auf die soziologischen Verständnisse von ‚Interkulturalität‘ würde genügen, um kulturelle Homogenität als willkürliches Konstrukt zu entlarven, das sich der Einsicht in die unhintergehbare Vielfalt der kollektiven Erfahrungsräume verweigert. Globale Migration und Transnationalisierung sowie eine „interkulturelle Gemengelage“ müssen als Grundbedingungen moderner Lebensformen verstanden werden. Vor allem die Abschottung in den Grenzziehungen unterschiedlicher Religionsgemeinschaften hält Leggewie für ein fatales Missverständnis interkultureller Koexistenzregeln – und obendrein für einen Rückfall hinter verfassungsrechtliche Garantien der Religionsfreiheit. Toleranz, konstruktive sowie kompromissorientierte Konfliktaustragung und Mediation müssen den ungeübten Umgang mit dem Fremden

steuern und ihm jene unaufgeregte Routine verschaffen, die eine durchaus kontroverse, aber immer friedfertige Koexistenz unter den Bedingungen interkulturell durchdrungener Gesellschaften ermöglicht.

Regina Ammicht Quinn wiederum richtet den Blick auf ethische Kontextfragen der Multikulturalität, von Kultur und Integration. Identität, Wertvorstellungen und Religion – diese sind die Parameter, entlang derer sie die zentralen Linien der Diskussion und Auseinandersetzung über Aufnahme und Abgrenzung, über Integrationsbereitschaft und Integrationserwartung aufzeigt. Der Blick in die Vergangenheit zeigt hier zudem, dass die Diskussionen sich in mancherlei Hinsicht nicht wesentlich verändert haben, dass heute vielfach nur die Begrifflichkeiten andere sind, während bei näherer Betrachtung vielfach ein Beharren auf alten Positionen zu verzeichnen ist.

Burka- und Kopftuch-Debatte zeigen deutlich: Westliche Gesellschaften setzen sich zusehends mit Fragen der Gleichberechtigung und Emanzipation der Frau im Islam auseinander. Birgit Rommelspacher analysiert in ihrem Beitrag zum Thema *Feminismus und Islam* zunächst, welche zutreffenden und weniger zutreffenden Bilder der muslimischen Frau in unserer westlichen Gesellschaft vermittelt werden, wie diese entstehen – und nicht zuletzt, wie Fragen der Gleichberechtigung bei der Diskussion über Grenzen und Möglichkeiten der Multikulturalität und Religionsfreiheit instrumentalisiert werden. Rommelspacher beleuchtet das Geschlechterverhältnis und die je unterschiedlichen Geschlechtermodelle zwischen westlicher und muslimischer Welt und weist auch darauf hin, dass unsere westliche Sicht der Dinge mitunter durchaus von Missverständnissen und Vorurteilen geprägt ist, wenn man beispielsweise die Funktion des Kopftuches als Symbol der Unterdrückung einerseits, aber auch der Selbstbestimmung andererseits betrachtet. Weibliche Emanzipation kann und muss in muslimisch geprägten Gesellschaften nicht nach denselben Mustern und Prozessen verlaufen, wie es im Westen vielleicht der Fall ist. Rommelspacher zeigt anhand von zahlreichen Beispielen Perspektiven und Standpunkte muslimischer Frauen auf und verdeutlicht, was dies für die multikulturelle Gesellschaft bedeutet.

Exemplarische Problemhorizonte multikultureller Gesellschaften

Im dritten Abschnitt kommen exemplarisch konkrete Kontexte der Entfaltung multikultureller Modellvorstellungen und ihre internen Problemhorizonte zur Sprache.

Migration ist eine Tatsache moderner und offener Gesellschaften. Seit den Zeiten der ersten ‚Gastarbeiter‘ ist die Zahl der Menschen mit Migrationshintergrund in Deutschland kontinuierlich gestiegen. Politik und Gesellschaft stellten sich jedoch erst spät und zögernd auf dieses Faktum ein. Ulrich Bielefeld skizziert die Geschichte der Migration in der Bundesrepublik seit ihren Anfängen in den 60er Jahren und erinnert an die unterschiedlichen Diskurse, die seitdem darüber geführt wurden. Dabei macht er deutlich: Homogenität – wie auch immer bestimmt: kulturell, ethnisch, religiös oder national – ist die Ausnahme, nicht die Regel. Der moderne, sich demokratisierende Staat und seine Gesellschaft waren und sind dies nicht: einheitlich und homogen. Als die Rückkehr der Arbeitsmigranten sich immer deutlicher als Illusion entpuppte und ihr Verbleib längst zur sozialen Tatsache geworden war, änderte sich der Diskurs: Die Fremden wurden nun mehr und mehr nicht als Arbeitskräfte, sondern als Unsicherheitsfaktoren thematisiert. In diesem ‚Diskurs der Gefährdung‘, der im Prinzip bis heute anhält, bestimmt immer wieder das Vorgestellte, das zukünftig als wirklich Gedachte die Wahrnehmung des heute Realen.

Auch und gerade die Geschichte Aachens lässt sich beispielhaft als die einer Migrationsstadt lesen, als Geschichte eines Gemeinwesens, das im Grunde von Anbeginn an in bemerkenswerter Weise durch Wanderungsprozesse geprägt war. Marc Engels und Christoph Rass skizzieren die vielen Etappen der Zuwanderung nach Aachen, um sich dann der Migrationsgeschichte nach 1945 zuzuwenden. Erkennbar wird, wie die Stadt Teil einer allgemeinen Entwicklung war, was Zuwanderung für Deutschland und für Aachen bedeutet hat, und wie die Stadtgesellschaft auf das Phänomen reagiert bzw. sich mit ihm verändert hat. Ihre Untersuchung, die Basis für die Ausstellung *Bewegung – Migration in Aachen seit 1945* war, verfolgt das Ziel, Zuwanderung einen Platz im kollektiven Gedächtnis und im Geschichtsbild der Stadt zu geben und diesen noch blinden Fleck in der traditionsreichen Geschichte und Identität der Stadt Aachen auszufüllen. Engels und Rass dokumentieren das Werden einer neuen Stadtgesellschaft, das

doch nur eine weitere Etappe im immerwährenden Wandel zu Neuem ist. Deutlich wird, dass Städte Laboratorien der Zukunft in dem Sinne sind, dass hier gesellschaftlicher Wandel und Modernisierungsprozesse hautnah erfahrbar werden. Die Autoren geben schließlich der Hoffnung Ausdruck, dass aus einer besseren Kenntnis des Gestern produktive Erkenntnisse und Energie für die Gestaltung des Morgen erwachsen.

Viele Jahre galten die Niederlande als das Vorzeigebispiel erfolgreicher Integrationspolitik – die Vision einer multikulturellen Gesellschaft, in der jeder zu seinem Recht kommt, schien hier realisiert. Die Morde an Pim Fortuyn und Theo van Gogh und nicht zuletzt – mit Geert Wilders' *Partij voor Vrijheid* – das Erstarken einer politischen Kraft am äußeren rechten Rand haben dazu geführt, dass unser Blick auf den Nachbarn eine Neujustierung erfahren hat; viele Fragezeichen haben sich bisher nicht beseitigen lassen. Matthias Kortmann diskutiert in seinem abschließenden Beitrag die Frage, ob der vielzitierte niederländische Multikulturalismus vielleicht ein Mythos und die gesellschaftliche Diskussion lediglich eine Kontroverse um Begrifflichkeiten ist, die durch Akteure am äußeren rechten Rand des politischen Spektrums instrumentalisiert werde und eine kritisch-konstruktive Auseinandersetzung mit der Frage, was den tatsächlich die niederländische Gesellschaft in ihrer kulturellen Vielfalt zusammenhält, unterminiere.

Die unter den drei Themenhorizonten versammelten Beiträge dieses Buches zeigen, dass sich ‚Multikulturalität‘ in den gängigen öffentlichen Debatten das eine Mal als idealistisch durchtränktes, das andere Mal als ein vom Affekt der Abwehr vereinnahmtes Reizwort erweist. Die Ausrufung ihrer ethischen und politischen Überzeugungskraft geht unversehens mit den Schmährufen auf ihre praktische Nutzlosigkeit und auf das klägliche Scheitern ihres Erfüllungsanspruchs einher (Özdoğan 2005). Jenseits der zum Schaden des analytischen Erklärungswerts erfolgenden, positiven oder negativen ideologischen Vereinnahmung in den öffentlichen Kontroversen, zeigt die Prominenz des Begriffs unzweifelhaft an, dass in der Selbstwahrnehmung der europäischen Gesellschaften hinsichtlich der Merkmale und Ziele ihres Zusammenhalts etwas in Bewegung geraten ist. Wenn durch die Auseinandersetzung mit der Kategorie ‚Multikulturalität‘ aber eine kritische Reflexion der Potenziale gesellschaftlicher Integration einerseits und der Implikationen kultureller Vielfalt andererseits initiiert wird, so erfüllt sie bereits einen hinreichenden Zweck als Systematisierungshilfe einer produktiven Suche nach Handlungs- und Gestaltungsoptionen. Sie verdeut-

licht, dass bislang unerkannt gebliebene Herausforderungen des gesellschaftlichen Zusammenlebens weder kollektiv ignoriert und verdrängt, noch situationistisch abgearbeitet werden können. Das Gelingen des kollektiven Zusammenlebens im Zeitalter ganz neuartig konturierter Interaktionsbedingungen verlangt nicht nur nach probaten Strategien der politischen Bewältigung; erforderlich ist ebenso eine begleitende, reflexive Betrachtung seiner inhärenten Herausforderungen, der erwünschten Effekte und Ziele und der modelltheoretisch plausiblen Möglichkeitshorizonte einer Koexistenz unter den Bedingungen kultureller Vielfalt. Diesem gemeinsamen Anliegen einer kritischen analytischen und normativen Prüfung fühlen sich die Autorinnen und Autoren dieses Buches verpflichtet, wenn sie in den folgenden Beiträgen den Problemhorizont aus ganz unterschiedlichen konzeptionellen, normativen, operativen und praktischen Blickwinkeln beleuchten.

LITERATUR

- Deutsch, Karl W.: Nationenbildung – Nationalstaat – Integration, Düsseldorf, 1973.
- Meyer, Hendrik/Schubert, Klaus (Hg.): Politik und Islam, Wiesbaden, 2011.
- Özdoğan, Mehmet Mihri: Das rauschhafte Ende von Multikulti, in: Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte, Nr. 2, 2005, S. 4-7.
- Rosanvallon, Pierre: The Metamorphoses of Democratic Legitimacy: Impartiality, Reflexivity, Proximity, in: Constellations, Vol. 18, No. 2, 2011, S. 114-123.
- Sassen, Saskia: Territory, Authority, Rights. From Mediaval to Global Assemblages, Princeton/Oxford, 2006.
- Zangl, Bernhard/Zürn, Michael: Frieden und Krieg. Sicherheit in der nationalen und postnationalen Konstellation, Frankfurt am Main, 2003.

Multikulturalität als zivilgesellschaftliche Gestaltungsaufgabe

Eine demokratietheoretische Interpretation
aus kanadischer Perspektive

OLIVER SCHMIDTKE

EINFÜHRUNG: MULTIKULTURALITÄT ALS UMSTRITTENER TOPOS DES ÖFFENTLICHEN DISKURSES

Öffentliche Auseinandersetzungen um Multikulturalität sind in das Zentrum der kollektiven Verständigung über das politische Gemeinwesen gerückt. Dies gilt nicht allein für die rechtspopulistischen Kräfte, die aus der Abgrenzung gegenüber dem Fremden politisches Kapital zu schlagen und einer xenophobischen Stimmung gesellschaftliche Akzeptanz zu verschaffen versuchen. Die Debatten um den Status von religiöser und kultureller Differenz prägen auch zunehmend den politischen Mainstream: In einer auch im Ausland vielbeachteten Rede hat Kanzlerin Angela Merkel im Oktober 2010 den Multikulturalismus für „absolut gescheitert“ erklärt. In spöttisch-verniedlichendem Duktus warf sie den Befürwortern des „Multikulti“ vor, in ihrem Bekenntnis zu einem belanglosen Nebeneinander von Menschen aus verschiedenen Kulturkreisen, die Augen vor den fatalen Folgen

eines solchen gesellschaftlichen Modells zu verschließen.¹ Einige Monate später meldete sich der britische Premierminister David Cameron auf der Münchner Sicherheitskonferenz mit einer Zuspitzung dieser Kritik an der – in seinen Worten – „Doktrin des Multikulturalismus“ zu Wort: Er kritisierte die zu große Toleranz insbesondere gegenüber radikalen Islamisten und forderte einen „muskulöseren Liberalismus“² als Antwort auf den bedrohlichen politischen Extremismus.

Diese Rhetorik erscheint auf den ersten Blick vorrangig dem Diktat taktisch-wahlpolitischem Kalküls zu folgen (vgl. Schmidtke 2004). Doch rührt sie auch an dem grundsätzlichen Selbstverständnis westlicher Gesellschaften, die sich durch Migration vor die Aufgabe gestellt sehen, mit innerer kultureller Vielfalt umzugehen (vgl. Benhabib 2002). Im Kern der Multikulturalismuskritik, die in weiten Teilen Europas deutungsmächtig geworden ist, steht der Gedanke an die desintegrative Macht, die aus dem Zusammenleben verschiedener Kulturen erwächst. In Kanzlerin Merkels Verweis auf die vermeintlich fehlende Bereitschaft unter Einwanderern, sich sprachlich und kulturell zu integrieren, oder in ihrem Insistieren auf die christlich orientierte Wertorientierung als unabdingbaren Maßstab für die Alltagskultur in Deutschland (Cameron sprach von der Notwendigkeit, die nationale Identität zu stärken) geht es zentral um das Bedrohungspotenzial, von dem unterstellt wird, dass es nicht-westlichen Kulturen und Religionen innewohne. In den Niederlanden ist nach der Ermordung von Theo van Gogh durch einen islamischen Extremisten dieses Bedrohungsszenarium zu einer Generalabrechnung mit dem Konzept des Multikulturalismus herangezogen worden: Liberale Demokratien liefen durch die ungezügelter Akzeptanz kultureller und religiöser Vielfalt Gefahr, ihr auf individuelle Freiheitsrechte aufbauendes Gemeinwesen zu gefährden. In sogenannten Parallelgesellschaften etablierten sich Praktiken, die sich den Normen und dem Institutionsgefüge der Mehrheitsgesellschaft entziehen. Erfahrungen wie die der Unterdrückung von Frauen über Zwangsheiraten und Ehrenmorde bis hin zum islamischen Extremismus werden in einer solchen Sicht dem multikulturellen Nebeneinander von Mehr- und Minderheiten ursächlich zugerech-

1 Im Wortlaut sagte Angela Merkel: „Zu sagen, jetzt machen wir hier mal Multikulti und leben so nebeneinander her und freuen uns übereinander: Dieser Ansatz ist gescheitert, absolut gescheitert.“

2 BBC News. 5 Februar 2011 (<http://www.bbc.co.uk/news/uk-politics-12371994>)

net. Aus einer solchen Perspektive wird Multikulturalismus zum Sinnbild für eine Gesellschaft, deren gemeinschaftsstiftender Kern verloren gegangen ist und die sich außerstande zeigt, ein verbindliches (liberales) Regelwerk für das Zusammenleben von Menschen aus verschiedenen Kulturkreisen bereitzustellen.

In diesem Beitrag soll das Argument entwickelt werden, dass sich in der eben kurz skizzierten Deutung eine Dramatisierung von Identitätskonflikten ausspricht, die politisch zunehmend wirkungsmächtig und selbst zum strukturierenden Element des Verhältnisses von Migranten und der Mehrheitsgesellschaft geworden ist. Die popularisierte Rede vom „Kampf der Kulturen“, den Huntington als den Motor gewaltsamer Auseinandersetzung im 21. Jahrhundert ausgemacht hat, oder die medial präsenten Phänomene des religiös motivierten Fundamentalismus sowie rechtsradikale Propagandisten der Ausländerfeindlichkeit lassen ein Bild entstehen, in dem Demokratie durch die unterschwellig totalitären Ansprüchen von Identitätseinklagen gefährdet ist. In diesem Kontext erscheint religiöse oder kulturelle Differenz als genuine Bedrohung, vor der es demokratische Verfahren und Institutionen zu bewahren gelte. Im ersten Teil dieses Aufsatzes geht es darum, zu zeigen, wie Auseinandersetzungen in der politischen Theorie eine ganz ähnlich gelagerte Lesart nahelegen.

Die im Folgenden zu entwickelnde Hypothese unterstellt, dass die öffentlichen und wissenschaftlichen Diskurse über den Stellenwert von kultureller Differenz sich an dem Punkt nahekommen, wo die Identitätskonflikte dramatisiert und ursächlich auf einen essentialisierten Begriff kulturell-religiöser Identität zurückgeführt werden. Diese diskursive Praxis hat insbesondere im europäischen Kontext veritable politische Folgen. Ein zentraler Aspekt ist hierbei das Abkoppeln des Umgangs mit kultureller Differenz von Prozessen demokratischer Willensbildung. Identitätskonflikte werden als zentrale Herausforderung für die Integrität liberaler Demokratien wahrgenommen, denen jedoch mit demokratischen Verfahren der Konfliktaustragung nicht beizukommen sei. Diese besonders für Europa dominante Wahrnehmung ist – so eine zentrale Annahme – selbst wieder treibendes Element in der Dramatisierung von Identitätskonflikten.

Ein Blick nach Kanada, einem Land mit Jahrzehnten der Erfahrung an multikultureller Politik, dient dazu, diese Verknüpfung von kultureller Differenz und liberalen Demokratien in ihrer einseitigen Ausrichtung besser zu verstehen und mögliche, theoretisch fundierte Alternativen aufzuzei-

gen. Die abschließende Diskussion eines republikanisch gewendeten Multikulturalismus unternimmt den Versuch, den Umgang mit kultureller Differenz in das Zentrum demokratischer Verfahren und Konfliktlösung zurückzuführen.

DIE POLARISIERTE WISSENSCHAFTLICHE DEBATTE: DIE ‚ESSENTIALISIERUNG‘ KULTURELLER DIFFERENZEN

Der Umgang mit religiöser oder kultureller Differenz ist kein neues Thema für den modernen Liberalismus. Ganz im Gegenteil: Es gehört zu den grundlegenden Fragen des liberalen politischen Denkens, der Frage nachzugehen, wie mit kulturellen, religiösen oder ideologischen Differenzen gesellschaftlich und politisch umzugehen ist, ohne die Integration des politischen Gemeinwesens und seiner Institutionen zu gefährden. Die jüngsten wissenschaftlichen Diskussionen um die Stellung kultureller Differenz in liberalen Demokratien weisen jedoch einen auffälligen Grad an Abstraktion von empirischen Befunden auf. In ihrem Kern geht es in der Debatte darum, ob und zu welchem Grad Immigranten und Minderheiten und deren Verlangen nach Anerkennung die Verfahrenslogik liberaler Demokratien herausfordert; wie können gruppenspezifische rechtliche Ansprüche mit einem System angegangen werden, dessen regulative Idee im Individuum und dessen Rechten liegt? Die Antworten auf diese Frage werden regelmäßig in dem Konfliktpotenzial gesucht, das in den Ansprüchen auf Anerkennung von kollektiver Identität begründet liegt und daher dem Umgang mit kultureller Differenz strukturell angelegt sei.

In äußerst dezidierter Weise hat Francis Fukuyama den vermeintlich anti-liberalen Impuls kultureller Differenz und den an sie geknüpften politischen Gruppenrechte in den Mittelpunkt seiner Hypothesen zum Zusammenhang von Immigration, Identität und Demokratie gestellt.³ Für ihn besteht eine prinzipielle Unvereinbarkeit von einer gruppenbezogenen Identitätspolitik mit den universalistischen Moral- und Rechtsgrundlagen liberaler Demokratien. Eine zu große Toleranz in der öffentlichen Anerkennung kultureller Differenz drohte die freiheitlichen Grundlagen libera-

3 Siehe hierzu kritisch Gutmann (2003) und Gooding-Williams (1998).

ler Gesellschaften und deren politischer Kultur zu untergraben. Wie aus dem nachfolgenden Zitat deutlich wird, stellt Fukuyama den gesellschaftlichen Umgang mit kultureller Differenz denen religiöser Praktiken gleich, die nur unter den Vorzeichen zu tolerieren seien, dass sie auf die Privatsphäre der Bürger beschränkt bleiben.

„The civilization of the European Enlightenment, of which contemporary liberal democracy is the heir, cannot be culturally neutral, since liberal societies have their own values regarding the equal worth and dignity of individuals. [...] Cultural diversity was something to be practiced largely in the private sphere, where it would not lead to any serious violations of individual rights or otherwise challenge the essentially liberal social order.“ (Fukuyama 2006: 6)

Eine solche dramatisierende und auf hohem Abstraktionsniveau operierende Lesart des Zusammenhangs von kultureller Differenz und liberaler Demokratie ist keinesfalls allein auf politische Theoretiker beschränkt, die eher auf der konservativen Seite des politischen Spektrums einzuordnen sind. Brian Barry ist ein prominenter Repräsentant der traditionellen Linken, der erstaunliche ähnlich gelagerte Bedenken gegenüber dem Gefährdungspotenzial in Anschlag bringt, das kultureller und religiöser Differenz ursächlich zugeschrieben werden könne. Sein 2001 veröffentlichtes programmatisches Buch zum Verhältnis von Kultur und Gleichheit ist eine philosophisch motivierte Auseinandersetzung mit dem Multikulturalismus und dessen Folgen für das demokratische Gemeinwesen. Es liest sich wie eine polemische Abrechnung mit all den Versuchen, liberale Demokratien sensibel für die Belange von Minderheiten, Immigranten und kulturellen Gruppierungen zu machen, die eine öffentliche Anerkennung ihrer kulturellen Lebensweise einfordern. Im Kern geht es Barry um die Folgen der Anerkennung von politischen Gruppenrechten, die ethnisch-kulturell legitimiert sind und Gesetze in Frage stellen, deren universales Geltungsgebot als untauglich erscheint, den spezifischen Bedürfnissen nach Selbstbestimmung und Integrität kulturell distinkter Gruppen nachzukommen.

Bei Barry steht ein bedrohliches Szenario hinter jedwedem Versuch, die Legitimität nationaler Grenzen der politischen Gemeinschaft durch Gruppenrechte in Frage zu stellen. Der Nationalstaat ist für Barry die Agentur, die ein heterogenes Staatsvolk in ein gemeinsames Ganzes integriert, Interessenkonflikte erfolgreich moderiert und Loyalität zum gesellschaftlichen

Ganzen sichert. Mit dem Infragestellen nationaler Grenzen droht das Modell in sich zusammenzufallen, in dem universalistische Freiheitsrechte und das Gebot gleicher Lebenschancen Aussicht auf politisch-institutionellen Schutz hätten. Einheit und Stabilität der (nationalen) politischen Gemeinschaft, in dem Begriffe der Freiheit und Gleichheit erst Sinn machten, stünden zur Disposition, wenn die Autorität von demokratischen Mehrheitsentscheidungen im Namen ethnisch-kultureller Identität angezweifelt würde. Prinzipien würden preisgegeben, die er als sakrosankt erachtet: Durch Gruppenrechte würde der Anspruch der Individuen auf freie, mit gleichen Opportunitäten ausgestattete und autonome Lebensgestaltung gefährdet. Sie drohten eine Dynamik in Gang zu setzen, die das allgemeine Interesse an diesen Grundwerten den Partikularinteressen von illiberalen Subkulturen ausliefern würden. Wenig liberal gesinnte ethnische oder religiöse Gemeinschaften könnten Gruppenrechte im Namen der Selbstbestimmung dazu missbrauchen, die Freiheit und Autonomie ihrer Mitglieder zu beschneiden.

Ohne seiner Interpretation im Detail gerecht werden zu können, lässt sich im Kontext dieses Beitrages eine zugespitzte These formulieren, wie Brian Barry das Verhältnis von Kultur und Gleichheit interpretiert: Was bei Barry idealtypisch zum Ausdruck kommt, ist die normative Inthronisierung des Nationalen als Garant von Gleichheits- und Freiheitsrechten in liberalen Demokratien. Der national verfasste Liberalismus sei untrennbar mit dem Rechtsstaat und der Mehrheitsdemokratie verbunden. Jeder Kompromiss, jedes Nachgeben gegenüber den Forderungen von Minderheiten ziehe unweigerlich eine Gefährdung der freiheitsverbürgenden politischen Ideale der Französischen Revolution nach sich. Jedwede auf Dauer gestellte gezielte Förderung bestimmter Gruppen (*Affirmative Action* etc.) gefährde jenes Gleichheitsgebot, das den Kern des egalitären Emanzipationsmodells ausmache. Nur im unitaristischen Staatsbürgerschaftsmodell, in dem die Gesetze für alle gleichermaßen gelten und gleiche Möglichkeiten geschaffen werden, ließe sich der Grundsatz auf universalistische Einbeziehung aller verwirklichen.

Die Grenzen der nationalen Gemeinschaft, die es zu verteidigen gelte, nehmen bei Barry jedoch mehr als den Rang einer Funktionsvoraussetzung für das egalitäre und freiheitlichen Normen verpflichtete politische System an. Vielmehr wird ihnen der Charakter einer normativ weit bedeutsameren Differenz zugewiesen. Die Grenzen der nationalen politischen Gemein-

schaft werden bei ihm zu Chiffren der Unterscheidung zwischen dem Gleichheit und Freiheit Verheißenden auf der einen und ethnischem Egoismus, illiberalen Partikularinteressen und der Beschneidung individueller Freiheitsrechte auf der anderen Seite. Nationale Grenzen scheiden – und beschützen – das normengesteuerte politische Gemeinwesen von der Willkür eigennütziger Gruppeninteressen. Hierbei kommt es zu einer erstaunlichen Perspektive auf den Nationalstaat, der von der kritischen Analyse, die der Multikulturalismus als politisches Programm erfährt, weitgehend dispensiert wird. In der dualistischen Struktur seiner Argumentation – universalistischer Nationalstaat versus partikularistische Gruppeninteressen – ist kein Platz für Erwägungen, inwieweit der für die nationale Gemeinschaft in Anspruch genommene Universalismus die ihm geschichtlich und normativ zugesprochene Rolle tatsächlich wahrzunehmen im Stande ist. Die Selbstbeschreibung des Nationalstaates als Garant universalistischer Inklusion wird auf überaus naive Weise mit dessen gesellschaftlicher Realität gleichgesetzt.

In der so inszenierten fundamentalen Opposition zwischen engstirnigen, unausweichlich illiberalen Gruppenrechten und einem durch universalistische Inklusion charakterisierten Nationalstaat entzieht sich Barry politischen Fragen, die für ihn als bekennenden *egalitarian liberal* von entscheidendem Gewicht sein sollten: Was prinzipiell fehlt, ist ein Begriff von Macht- und Herrschaftsstrukturen, die aus dem Anspruch nationaler Gemeinschaften resultieren, ein bestimmtes kulturelles Modell zu vertreten und exklusive Formen der politischen Repräsentation an sie zu knüpfen. Dass Formen sozialer Ungleichheit und Ausschluss von politischen Entscheidungsprozessen etwas mit Lebenschancen zu tun haben, die nationale Gemeinschaften ihren Minderheiten einräumen oder eben nicht einräumen, fällt so weitgehend aus dem Blick.

MULTIKULTURALISMUS UND DIE KULTURALISIERUNG DES NATIONALEN

Die Adressaten der fundamentalen Kritik Barrys an der Doktrin des Multikulturalismus sind Theoretiker Will Kymlicka (1989, 1995, 2001) oder Charles Taylor (1994), die vielleicht nicht zufällig beide aus Kanada stam-

men.⁴ Für sie ist die Anerkennung von identitätsspezifischen Gruppenrechten eine unausweichliche und normativ gebotene Modernisierung von liberalen Demokratien. Im Kern unterstellen sie, dass liberale Demokratien historisch auf der Grundlage eines unausgesprochenen und unreflektierten Assimilationsgebots operierten, das insbesondere Minderheiten einen hohen Preis abverlangt hat. Der geschichtlich tradierte Mythos kulturell homogener Nationalstaaten, auf denen Theorien des modernen Liberalismus aufbauten, sei nicht länger zu rechtfertigen. In seinen gesellschaftlichen und politischen Effekten produziere er, was Christian Joppke jüngst mit dem Begriff des „repressiven Liberalismus“ (Joppke 2007: 2) zu umschreiben versucht hat.⁵ Vor diesem Hintergrund könne der Gleichheitsgrundsatz moderner Demokratien in der Praxis nur eingelöst werden, wenn die Belange benachteiligter Gruppen und die Anerkennung von deren kollektiver Identität gewährleistet wären. Im Kern unterstellen die Apologeten des Multikulturalismus, dass gruppenspezifische Rechte mit dem Grundsatz individueller Autonomie nicht nur vereinbar seien; vielmehr gewährleiste erst die Anerkennung legitimer Belange von Minderheiten und benachteiligten Gruppen, ihre Identität zu schützen, dass liberale Demokratien tatsächlich ihr Freiheits- und Gleichheitsgebot in der Praxis einlösen.

Will Kymlicka erscheint auf den ersten Blick als einer der Vertreter liberaler Minderheitenrechte, der den unitaristischen Interpretationen des Liberalismus eine gänzlich konträre Theorie der politischen Repräsentation entgegenstellt. Über die letzten Jahre ist Kymlicka zu einem der am meisten diskutierten Fürsprecher des Gebots geworden, etablierte Minderheiten mit weit reichenden Rechten auf politische Selbstverwaltung auszustatten. Li-

4 In der politisch philosophischen Debatte Kanadas hat sich eine Tradition etabliert, die an zentraler Stelle diese Verknüpfung von nationalem Gemeinschaftsglauben und den Funktionsbedingungen liberaler Demokratie in Frage stellt (siehe z.B. Eisenberg 2006, Kymlicka und Opalski 2001). Es ist vielleicht kein Zufall, dass die Debatte um das Verhältnis von kultureller Differenz und politischer Gemeinschaft in einem Land besonders nachhaltig geführt wird, dessen politische Kultur von Einwanderung und kulturell-religiöser Pluralität besonders geprägt ist (siehe Schmidtke 2009).

5 Joppke argumentiert, dass die aktuelle staatliche Praxis, Integration auch über Tests bei Migranten einzufordern, tradierte Formen des Assimilationszwangs wieder institutionell verankert.

berale Demokratien haben sich geschichtlich – so seine zentrale These – außer Stande gesehen, die Forderung nach Anerkennung kultureller Differenz ernst zu nehmen. Der Liberalismus als politisches Ideengebäude hätte sich einzugestehen, dass nationalstaatliche Demokratien in der Praxis dazu tendieren, ein dominantes kulturelles Selbstverständnis durchzusetzen, Minderheiten um eine authentische Form der Selbstbestimmung zu bringen und damit letztlich in Kauf zu nehmen, die Idee der Freiheit, Gleichheit und Demokratie zu kompromittieren.

Kymlickas Ansatz scheint der unitaristischen Interpretation des Liberalismus strikt entgegengesetzt. Sein Beharren auf die Notwendigkeit, den Anspruch auf Gruppenrechte von Minderheiten ernst zu nehmen und so zu einer – in der Terminologie Habermas' (1996) – „differenz-empfindlichen Inklusion“ zu gelangen, stellt den exklusiv national-staatlichen Rahmen für liberale Demokratien ausdrücklich in Frage. Aufschlussreich ist jedoch, wie Kymlicka das Recht auf politische Selbstbestimmung (das auch bis zur Forderung nach gänzlicher Unabhängigkeit reichen kann) und die Kriterien festlegt, auf deren Grundlage Minderheiten dies politisch legitimer Weise geltend machen können. Es geht ihm um eine politische Reform liberaler Demokratien, die darauf angelegt ist, deren normativen Kern zu bewahren und diesem praktische Bedeutung zu verleihen: Minderheitenrechte werden mit dem Gedanken gerechtfertigt, dass Individuen in der Verfolgung ihrer Selbstbestimmung auf ein kulturelles Umfeld angewiesen sind, in dem sie „bedeutsame Entscheidungen“ (Kymlicka 2001) zu fällen im Stande sind. In Anlehnung an einen der geistigen Ziehväter des Liberalismus, John Stuart Mill, wird argumentiert, dass Freiheit – verstanden als Entscheidungsaufonomie – konstitutiv an eine kulturell integrierte politische Gemeinschaft gebunden ist.

Die Überlegung prägt den systematisch ausschlaggebenden Baustein von Kymlickas Theorie der Minderheitenrechte, namentlich das Konzept der „gesellschaftlichen Kultur“ (Kymlicka 2001: 53). Dieser Begriff bezeichnet den kulturellen Kontext, der dem Individuum genug Vertrautheit gestattet, um seine im klassischen Liberalismus abstrakt unterstellten Grundsätze der Autonomie und Freiheit tatsächlich wahrzunehmen. Um es für den Zweck der hier entwickelten Argumentation zuzuspitzen: Es ist Kymlicka zufolge erst das gesellschaftliche kulturelle Umfeld, das den Einzelnen in ein Bedeutungssystem versetzt, in dem sinnvoll und unabhängig über moralische Grundsätze und Lebensziele entschieden werden kann.

Mit dieser Idee sucht Kymlicka zu zeigen, wie Minderheitenrechte nicht nur mit den Grundsätzen liberaler Vorstellungen individueller Freiheits- und Autonomievorstellungen vereinbar sind, sondern eigentlich die Grundlage bilden, auf der diese mehr als nur formal in Anspruch genommen werden können. Fundamentale liberale Freiheits- und Gleichheitsrechte werden so untrennbar an die Existenz einer kulturell begründeten Gemeinschaft geknüpft: „Die Freiheit und Gleichheit aller Bürger zu sichern, bedeutet sie mit gleichrangigen Mitgliedschaftsrechten auszustatten und sie damit in die Lage zu versetzen, die Möglichkeiten zu nutzen, die ihnen eine geteilte gesellschaftliche Kultur eröffnet.“ (Kymlicka 2001: 53) Zentral ist der Gedanke, dass der Grundsatz individueller Freiheit die politische Selbstbestimmung von Minderheiten gebietet (vgl. Kymlicka 1995: 101). Kulturelle und demokratische Selbstbestimmung – so Kymlickas These – bedingen einander wechselseitig.

Die gesellschaftliche Kultur wird von Kymlicka nun als eine über ein gemeinsames Territorium, eine geteilte Sprache und Gebräuche über Generationen hinweg hergestellte Gemeinsamkeit definiert. Sie wird bei ihm als eine territorial geprägte Kultur definiert, die auf einer gemeinsamen Sprache aufbaut, die in den zentralen Institutionen des öffentlichen wie privaten Lebens angewandt wird (vgl. Kymlicka 2001: 25). Von entscheidendem Gewicht sei ein geteiltes Territorium der Gruppe, in dem sich über einen historisch langen Zeitraum eine dominante kulturelle Tradition etablieren konnte. Der Begriff der gesellschaftlichen Kultur erlaubt es Kymlicka dann auch mit Blick auf die praktischen Implikationen seines Ansatzes, kategorisch zwischen Migranten-Communities und sogenannten nationalen Minderheiten zu unterscheiden. Nur letztgenannte Gruppe könne das Recht auf Selbstbestimmung für sich in Anspruch nehmen. Nationale Minderheiten seien im Gegensatz zu Immigranten just durch die historisch verbriefte und kulturell fest etablierte Kultur geprägt, die die Substanz des freiheitsverbürgenden gesellschaftlichen Umfeldes ausmache.

Aufschlussreich ist diese Bestimmung nun, weil Kymlicka als einer der prominentesten Vertreter von Minderheitenrechten einen vor-politischen Gemeinschaftsglauben bemüht, der dem klassischen Verständnis von nationaler Identität und Gemeinschaft zum Verwechseln ähnlich ist. Eine national geprägte Kultur und ein geteiltes Territorium werden hier in ihrer konstitutiven Bedeutung für individuelle Freiheits- und Autonomieansprüche zum obersten Prinzip gemacht, auf dessen Grundlage über legitime An-

sprüche auf öffentlich sanktionierte Anerkennung entschieden wird. Zum Schutz von Minderheiten spricht sich Kymlicka gegen die vereinnahmende und marginalisierende Kraft von etablierten Nationalstaaten aus; er tut dies im Namen just jenes Prinzips, auf das diese sich zur Legitimation ihrer exklusiven politischen Souveränität und kulturellen Dominanz historisch gestützt haben. Territorium, Sprache, Kultur – diese Begriffe scheinen dem konventionellen Katalog der nationalistischen Selbstbeschreibung nationaler Gemeinschaften entnommen. Dergestalt zeigt sich Kymlicka als Gewährsmann für die vom nationalen Zentrum um ihre Selbstbestimmungsrecht beraubten Minderheiten auf erstaunliche Weise dem Diktum nationaler Vergesellschaftung verpflichtet.

In der philosophischen Debatte um den Stellenwert von kultureller und religiöser Differenz in liberalen Demokratie geht es im Kern um die Eigenschaften, die Formen kollektiver Identität an sich zugeschrieben werden. In der polarisierten Diskussion werden sie als genuine Bedrohung für die auf individuelle Freiheitsrechte beruhenden westlichen Demokratien oder aber als gesellschaftliche Bestandsvoraussetzungen für die Einlösung liberaler Freiheitsversprechen interpretiert. Was diesen scheinbar unvereinbar gegenüberstehenden Positionen allerdings gemein ist, ist das erstaunliche Desinteresse an den prozessualen Verfahren demokratischer Willensbildung und Konfliktaustragung. Beide Interpretation haben ihren Angelpunkt in Formen der kollektiven Identität, die – als Bestandsvoraussetzung national organisierter Demokratien oder als Bezugspunkt in der Pluralisierung kultureller und politischer Gemeinschaften – demokratischen Verfahren vorgelagert sind und deren Legitimität zuallererst begründen. Ein Blick auf Kanada als Land mit einer jahrzehntelangen Tradition des offiziellen Multikulturalismus verspricht die Begrenztheit einer solch kulturalistisch verkürzten Debatte aufzuzeigen (siehe hierzu kritisch: Scheffler 2007), in der Kultur und Identität in ihren sozialen und politischen Effekten weitgehend von den demokratischen Verfahren dispensiert werden.⁶

6 Die deutsche Diskussion um eine ‚Leitkultur‘ als Bezugspunkt erfolgreicher Integration oder die Thesen Thilo Sarrazins zu bestimmten Minderheitengruppen ließen sich unter diesen Vorzeichen trefflich deuten.

KANADISCHER MULTIKULTURALISMUS: VOM SCHUTZ FOLKLORISTISCHER VIELFALT ZUM MODERNEN STAATSBÜRGERSCHAFTSRECHT

Auf der Grundlage der soeben skizzierten theoretischen Debatte um Multikulturalität muss es paradox anmuten, dass – wie die öffentlichen Debatten nahelegen würden – das destruktive Potenzial von Identitätskonflikten in Europa auf sehr viel dramatischere Weise aufzutreten scheint, als dies in Kanada mit seinem sehr viel höheren Grad an kultureller und religiöser Vielfalt der Fall ist. Ebenso muss überraschen, warum die öffentlichen Debatten um die vermeintlich desintegrative Wirkung des Multikulturalismus in Kanada so viel weniger aufgeregt sind, obwohl die sogenannten *visible minorities* in Kürze die Mehrheit der Bevölkerung in den großen urbanen Ballungsräumen stellen werden. In der nachfolgenden Diskussion der kanadischen Version des Multikulturalismus wird deutlich, welches unterschiedliche Verständnis des Multikulturalismus auf beiden Seiten des Atlantiks vorliegt und wie der dominanten deutschen bzw. europäischen Debatte ein sehr spezifisches und kulturalistisch verkürztes Verständnis des Multikulturalismus zugrunde liegt.

Die Einführung des Multikulturalismus als offizielle Politik der öffentlichen Anerkennung kultureller Differenz geht in Kanada auf zwei zentrale politische Herausforderungen zurück, auf die die liberale Regierung unter Pierre Elliot Trudeau Ende der sechziger Jahre reagierte. Zum einen galt es, den Unabhängigkeitsbestrebungen Quebecs zu begegnen. Im Jahr 1965 empfahl die *Royal Commission on Bilingualism and Biculturalism* die Abkehr von dem Prinzip der britisch-französischen Bikulturalität, die in zunehmendem Maße mit der ethnisch-kulturellen Pluralisierung der kanadischen Gesellschaft in Widerspruch geriet. Unter strategischen Gesichtspunkten sollte das Bekenntnis zur „Multikulturalität“ die exklusiven Autonomieansprüche der nationalistischen französischsprachigen Minderheit verwässern. Gleichzeitig begegnete der kanadische Staat wirtschaftlichen und sozialen Zwängen (wie gegenwärtig in Europa spielten Überlegungen zur wirtschaftlichen Zukunft des Landes und zum Arbeitskräftemangel eine wesentliche Rolle) damit, sein Einwanderungsgesetz grundlegend zu modernisieren und gänzlich von dem Ziel der *nation building* – dem Schutz der englischen oder französischen Identität – zu entkoppeln. Im Jahr 1967 wurde in Kanada das auf der Herkunftsregion basierende Auswahlprinzip

für Migranten aufgegeben und durch das sogenannte Punktesystem ersetzt. Diese Neuordnung der Einwanderungspolitik zugunsten eines an wirtschaftlichen Bedarfskriterien orientierten Modells führte dazu, dass sich die Zusammensetzung der Einwanderer hinsichtlich ihrer Herkunftsregion dramatisch änderte.

Um das Gemeinwesen auf diese Veränderungen einzustellen, erklärte die liberale Partei den Multikulturalismus 1971 zur offiziellen Politik Kanadas, mit der über den exklusiven Bezug auf die ehemaligen Kolonialmächte (Großbritannien und Frankreich) hinausgegangen werden sollte. Den Kern des Multikulturalismus macht die Idee aus, dass ethnisch-kulturelle Vielfalt keine Gefährdung der sozialen und politischen Integrität des Gemeinwesens darstelle, sondern eine Bereicherung, die es staatlich anzuerkennen und ohne Assimilationszwang zu fördern gelte. Anfänglich wurde der Multikulturalismus oftmals als eine Subventionierung von kulturell-folkloristischen Praktiken von Minderheiten belächelt. Nach vierzig Jahren wird allerdings offensichtlich, welch tiefgreifenden Wandel diese Politik im Verhältnis zwischen der kanadischen Mehrheitsgesellschaft und seinen Migrantengruppen in Gang gesetzt hat.

Jenseits eines beliebigen Miteinanders von kulturellen und ethnischen Gruppen (ein populäres Bild in der europäischen Debatte) ist die Einführung des Multikulturalismus im kanadischen Kontext eng an die Forderung nach Erweiterung sozialer politischer, und staatsbürgerlicher Rechte gebunden. Das Gebot der Chancengleichheit, das in den frühen siebziger Jahren von zentraler Bedeutung für die innenpolitische Debatte war, bildete auch den politischen Rahmen, innerhalb dessen Staat und Gesellschaft in Kanada ihr Verhältnis zu Einwanderern und Minderheiten neu definiert haben. Der Multikulturalismus und die Stärkung der Minderheitenrechte waren in dieser Hinsicht Teil des sozialdemokratisch-liberalen Emanzipationsanspruchs der siebziger Jahre, der sich an den Prinzipien der Fairness und Gerechtigkeit orientierte (vgl. Carens 2000).

MULTIKULTURALISMUS ALS RECHTLICHER ANSPRUCH AUF CHANCENGLEICHHEIT UND POLITISCHE INKLUSION

Der öffentliche Schutz kultureller Differenz hat hierbei seinen rechtlichen Niederschlag bis in die im Jahr 1982 verabschiedete neue Verfassung, die *Canadian Charter of Rights and Freedoms*, gefunden. Wie später auch im *Multiculturalism Act* aus dem Jahr 1988 bestätigt wurde, wird die Anerkennung und Förderung von verschiedenen Kulturen rechtlich festgeschrieben und der Schutz sprachlicher und ethnisch-kultureller Minderheiten auf eine Stufe mit dem Schutz des Kanons individueller Freiheitsrechte gestellt (vgl. Kymlicka 1998). Um die beiden wesentlichen Ziele dieser Politik zu erreichen, namentlich die Toleranz für ethnisch-kulturelle Differenz und das Gebot der Chancengleichheit, ist sie durch eine umfassende und verschiedene gesellschaftliche Bereiche erfassende Antidiskriminierungsgesetzgebung ergänzt worden.

In dieser Hinsicht ist der Multikulturalismus kanadischer Prägung eng an die Gleichheitsgrundsätze liberaler Demokratien angelehnt (vgl. Schmidtke 2009). Er unterstellt, dass eine erfolgreiche Integration von Einwanderern und Minderheiten nur gelingen kann, wenn diese gleichberechtigt an den gesellschaftlichen Lebenschancen teilhaben können. Der Multikulturalismus hat sowohl einen normativen Erwartungshorizont, als auch Rechtsansprüche etabliert, die die gesellschaftliche und politische Position dieser weniger privilegierten Gruppen stärken. Trotz einer in dem letzten Jahrzehnt wachsenden Einkommensschere zwischen Einwanderern und der im Land geborenen Bevölkerung prägt diese Verpflichtung die Praxis im Arbeitsmarkt und im Erziehungssystem auf recht erfolgreiche Weise: Anders als etwa in großen Teilen Europas kommt es zu keiner eklatanten strukturellen Benachteiligung von Migranten oder zu einer Schlechterstellung von Minderheiten bis in die zweite oder gar dritte Generation hinein; sie ist in Kanada ein weitgehend unbekanntes Phänomen. Ähnlich verhält es sich mit der sozialen Mobilität im Arbeitsmarkt: Nach einer Übergangsfrist nähern sich die Einkommen der meisten Einwanderer vergleichsweise schnell denen der in Kanada geborenen Bevölkerung an (vgl. Schittenhelm und Schmidtke 2011).

Eine entsprechende Dynamik erzeugte der kanadische Multikulturalismus mit Blick auf die politische Inklusion. Dies bezieht sich zum einen auf

die Reform des Staatsbürgerschaftsrechtes, die darauf zielte, Neuankömmlingen eine schnellstmögliche Einbürgerung zu gestatten (bereits nach drei Jahren besteht ein Rechtsanspruch) und ihnen damit auch politische Teilhabeberechte zukommen zu lassen. Zum anderen hat es sich über die vergangenen vier Jahrzehnte erwiesen, dass der Multikulturalismus in Kanada nicht schlicht eine von staatlicher Seite oktroyierte Politik ist. Vielmehr ist insbesondere in den urbanen Zentren des Landes ein weit gefächertes Netz zivilgesellschaftlichen Engagements entstanden, das aus der Vertretung der kollektiven Interessen von Einwanderern und Minderheiten erwächst (vgl. Ley 2007). Das Verhältnis zwischen den kulturellen Gruppen und die Prinzipien des Multikulturalismus sind zu einem umstrittenen und sensiblen Thema in den politischen Auseinandersetzungen der Zivilgesellschaft geworden. Die Frage der Minderheitenrechte und das Gebot der Chancengleichheit für alle kulturellen Gruppen in der kanadischen Gesellschaft haben das politische Selbstverständnis vieler Gruppen radikal verändert. Bürgerrechtsbewegungen und Migrantengruppen, Gewerkschaften und andere Interessengruppen haben den normativen Kern des Multikulturalismus, die Forderung nach Gleichberechtigung und Chancengleichheit für alle kulturellen Gruppen, zu einem Politikum und einem Kernbestand ihrer politischen Ansprüche gemacht. So ist der Multikulturalismus in seinen langfristigen Folgen ein produktives Element in der Weiterentwicklung des demokratischen politischen Gemeinwesens geworden (vgl. Eisenberg 2006). Ganz im Gegensatz zum Bild unvereinbarer Konflikte, die sich an öffentliche Identitätseinklagen knüpfen, haben sich über die letzten fast 40 Jahre gruppenspezifische Belange von Migranten und Minderheiten selbst zum festen Bestandteil und zur innovativen Kraft des politischen Systems Kanadas entwickelt.

MAINSTREAMING KULTURELLE DIFFERENZ IN STAATLICHEM HANDELN UND DER PARTEIENPOLITIK

Das zivilgesellschaftliche Engagement von Migranten und Minderheiten hat nicht nur zu deren weitgefächerten politischen Inklusion, sondern auch Veränderungen des politischen Systems beigetragen. Über vierzig Jahre multikultureller Politik und der öffentlichen Anerkennung kultureller Differenz im öffentlichen Leben haben zu einer ‚Normalisierung‘ von Identitätseinklagen im politischen Leben des Landes geführt. Dies bezieht sich zum

einen auf das *Mainstreaming* von migrations- und integrationsspezifischen Belangen in allen Bereichen staatlichen Handelns. Was in Europa bestenfalls als randständiges Thema staatlicher Politikgestaltung wahrgenommen und in die Policy-Praxis übernommen wird, ist in Kanada zu einem integralen Bestandteil der Wirtschafts-, Sozial- oder Arbeitsmarktpolitik geworden. Fragen kultureller Differenz sind mit dem Gebot der Chancengleichheit an funktionalen Imperative modernen staatlichen Handelns gebunden. Aus dieser Perspektive steht Einwanderungs- und Integrationspolitik nicht vorrangig unter dem Gebot, das Land vor ungewollter Immigration zu schützen und Neuankömmlinge auf Integration zu verpflichten. Vielmehr ist sie eng mit den zentralen wirtschaftlichen und sozial-politischen Zielen des Landes verknüpft.

Zum anderen stehen die zivilgesellschaftliche Akzeptanz und das politische Engagement von Migranten in engstem Zusammenhang mit deren Einbindung in das politische System. In Kanada sind Migranten und Minderheiten mit ihren Belangen zum festen Bestandteil der kompetitiven Parteienpolitik geworden. Die hohe Zahl an Einwanderern über einen langen Zeitraum und die liberale Einbürgerungspraxis haben das Migranten zu einer ausschlaggebenden Größe bei Wahlkämpfen und Formen parlamentarischer Repräsentation werden lassen. Diese Entwicklung hat der populistischen Vereinnahmung des Themas weitgehend den gesellschaftlichen Boden entzogen. Die politische Inklusion von Migranten wird so zum sich selbst verstärkenden Prozess in der Logik und Dynamik partei-politischer Auseinandersetzungen. Es lässt sich von einem dedramatisierenden Effekt der politischen Partizipation sprechen. Überspitzt formuliert: Je stärker Migranten in die wahl- und parteienpolitischen Institutionengefüge eingeschlossen sind, je ausgeprägter ihre formale wie informelle Teilhabemacht ist, desto weniger Raum entsteht für aggressive Rhetorik der Fremdenfeindlichkeit (der Multikulturalismus hat einen stabil großen Rückhalt in der kanadischen Bevölkerung). Während es sich bei Fragen der Immigration und Integration in Kanada um Themen handelt, die sich weitgehend in die Verfahrenslogik parlamentarischer Demokratie eingefügt haben, werden diese im europäischen Kontext oftmals zum emotional aufgeladenen Bezugspunkt für eine polarisierte öffentliche Debatte, wenn nicht gar zum ideologischen Repertoire rechtspopulistischer Organisationen.

CIVIC MULTICULTURALISM: EINE REPUBLIKANISCHE ANNÄHERUNG AN DIE MULTIKULTURALITÄT

Die kurze Betrachtung des kanadischen Multikulturalismus erlaubt es, den theoretischen Zusammenhang zwischen Demokratie und Multikulturalität unter anderen Vorgaben wieder aufzunehmen. In der öffentlichen Diskussion wird oftmals die grundsätzliche Differenz zwischen Einwanderungsgesellschaften wie der kanadischen und europäischen Ländern unterstrichen: Letztere seien in ihren gesellschaftlichen Grundlagen schlicht nicht so nachhaltig von der Erfahrung der Einwanderung und kulturellen Pluralisierung geprägt und in ihrem Begriff politischer Gemeinschaft auf eine entscheidend andere Narrationen nationaler Identität angewiesen. Eine solche, auf langfristige geschichtliche Entwicklungsprozesse abhebende Interpretation neigt allerdings leicht dazu, zu unterschlagen, dass Kanada bis in die sechziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts hinein eine Einwanderungspolitik betrieben hat, die in ihrer Ausrichtung dem europäischen *nation-building*-Gedanken verpflichtet war: Einwanderer wurden fast ausschließlich unter der Vorgabe ausgesucht, die europäisch-britische bzw. französische Identität des Landes zu stärken. Zum anderen blendet die grobe Kontrastierung des Umgangs mit Migranten und kultureller Differenz im kanadischen und europäischen Kontext leicht die Rolle aus, die Prozessen der sozialen und politischen Teilhabe zukommen. Das Beispiel Kanadas lädt unter theoretischen Vorzeichen dazu ein, politische Inklusion und Partizipation selbst als zentrales Medium zu begreifen, in dem die Konflikte pragmatisch angegangen werden können, die – in übergroßer Vereinfachung – kultureller Differenz ursächlich zugerechnet werden.

Einen solche republikanische Re-interpretation von Identitätspolitik haben Tariq Modood (2007) und James Tully vorgelegt (Tully 1995, 2000, 2001, 2008).⁷ Sie haben – unter je eigenen theoretischen Vorzeichen – Fragen der kulturellen Differenz von einem Randthema in das Zentrum der theoretisch ausgerichteten Demokratieforschung zurückgeführt. In ihrer Annäherung an den Umgang mit Multikulturalität kommt es zu einem entscheidenden Perspektivenwechsel: Die Fixierung auf Formen ethnisch-kultureller Identität und die ihnen vermeintlich zuschreibbaren gesellschaftlichen Effekte werden zugunsten eines Blicks auf prozeduralen Verfahren

7 Vgl. auch Parekh (2000) und Williams (1998).

des wechselseitigen Aushandelns von Differenzansprüchen verschoben. In den Blick geraten so Verfahren der Kommunikation und des Aushandelns von Ansprüchen auf die Anerkennung kultureller Differenz im öffentlichen Raum. Der Deliberation als Medium des Austragens von Konflikten kommt hier – in der weiteren Tradition der Kommunikationstheorie – eine zentrale normative Aufgabe zu: Im Kern geht es einem so republikanisch gewendeten ‚civic multiculturalism‘ darum, Entscheidungen über die Reichweite von Identitätsansprüchen und den Stellenwert kultureller Differenz im öffentlichen Raum konstitutiv an Prozesse der Deliberation und einen offenen Aushandlungsprozess zu binden.

Aus dieser theoretischen Perspektive kommt es zu einer ausschlaggebenden Verschiebung für die Praxis: Die Verfahren, in denen kulturelle Differenz in Anerkennungskämpfen thematisiert wird, werden normativ an Prinzipien demokratischer Willensbildung geknüpft. Programmatisch erklärt Tully hierzu: „The democratization of struggles over recognition is required not only by the reciprocal or mutual character of recognition, but also by the principles of democracy itself.” (Tully 2000: 475) Es sind nicht mehr die kultureller Differenz vermeintlich innewohnenden Qualitäten, sondern die Bedingungen, unter denen Mehrheitsgesellschaft und Minderheiten ihre Ansprüche geltend machen können. So geraten die Standards in den Blick, unter denen sich die Betroffenen auf faire und gleichberechtigte Weise an diesen Verfahren beteiligen können (vgl. Falge, Ruzza und Schmidtke 2012). Der öffentliche Umgang mit kultureller Differenz wird zur gesellschaftlichen Gestaltungsaufgabe, die nicht zuletzt auf zivilgesellschaftlich verankerte demokratische Verfahren und Akteure angewiesen ist (vgl. Shachar 2000). Was sich auf den ersten Blick wie ein weiterer philosophischer Versuch demokratiethoretischer Deutung ausnimmt, dem Status kultureller Differenz in liberalen Demokratien theoretisch beizukommen, stellt im Grunde einen Versuch philosophischer Bescheidenheit dar. Es sind die ergebnisoffenen empirischen Verfahren des Aushandelns, die in einer solchen republikanischen Sicht auf Multikulturalität die Voraussetzungen für den normativ angemessenen Umgang mit kultureller Differenz ausgemachen.

SCHLUSSBETRACHTUNG

Der öffentliche Diskurs ist ein kritischer Teil politischer Praxis. Er verleiht Bildern und Begriffen Bedeutung, definiert gesellschaftliche Problemstellungen und umreißt den Raum legitimer politischer Handlungsoptionen. Dies gilt umso mehr in einem Bereich, in dem kulturell definierte Gruppen um Anerkennung und politisches Gehör kämpfen. Dieser Beitrag unterstellt, dass die im öffentlichen Diskurs popularisierten Rahmungen und Images selbst strukturierende Elemente des Verhältnisses von Migranten und der Mehrheitsgesellschaft sind. Auch gehört es zu den Eigenheiten der Debatten um Multikulturalität, dass die vermeintlich distanzierte wissenschaftliche Reflektion immer schon Teil der sozialen und politischen Realität ist, die sie zu beschreiben beansprucht.

In dieser Hinsicht leidet die öffentliche Debatte um kultureller Differenz an einer für die gesellschaftliche Praxis folgenreichen Beschränkung: Insbesondere im europäischen Kontext liegt die Betonung fast gänzlich auf dem Bedrohungspotenzial, das von nicht-westlichen, religiösen oder kulturellen Traditionen ausginge. Im medialen und über politische Eliten vermittelten Diskurs ist die Vorstellung deutungsmächtig geworden, dass kulturelle Differenz auf engste mit illiberalen Praktiken und politischem Radikalismus verbunden sei, vor denen es die Institutionen liberaler Demokratie zu schützen gelte. Nicht zuletzt aus der Logik kompetitiver Parteienpolitik heraus werden populistisch zugespitzte Bilder evoziert, die Fragen der öffentlichen Anerkennung von kultureller Differenz als unvereinbar mit dem Regelwerk und freiheitlichen Geist liberaler Demokratien erscheinen lassen. Die wissenschaftliche Diskussion kommt an dem Punkt der hoch polarisierten öffentlichen Debatte nahe, wo Konflikte um Migranten und Minderheiten dramatisiert und ursächlich auf einen essentialisierten Begriff kulturell-religiöser Identität zurückgeführt werden. Identitätskonflikte werden so als zentrale Herausforderung für die Integrität liberaler Demokratien wahrgenommen, denen jedoch mit der demokratischen Praxis der Konfliktaustragung nicht beizukommen sei.

So sehr die Debatten um die Schwierigkeiten liberaler Gesellschaften mit kultureller und religiöser Differenz umzugehen, einen triftigen Sachverhalt berühren, so sehr droht der Backlash gegen den Multikulturalismus in Europa zu einer sich selbst erfüllenden Prophezeiung zu werden. Die entsprechenden Diskurse werden zum treibenden Element der Dramatisie-

rung von Identitätskonflikten, deren politische Sprengkraft sie beklagen oder sich politisch zu Nutze machen. Der kanadische Multikulturalismus kann den Blick für die Folgen dieser Dramatisierung schärfen: Eines seiner zentralen Strukturmerkmale ist es, dass er den Umgang mit kultureller Differenz an die zivilgesellschaftliche und staatlich institutionalisierte demokratische Praxis knüpft. In dieser Hinsicht ist der kanadische Multikulturalismus kein beliebiges multikulturelles Nebeneinander – wie es die Rede von Kanzlerin Merkel nahelegt –, sondern im Kern auch ein kultureller und institutioneller Rahmen, in dem Minderheiten und die Mehrheit die gesellschaftliche Bedeutung von kultureller Differenz verhandeln und hieraus erwachsende Konflikte austragen können. Die Forschung auf diesem Gebiet steht erst am Anfang, eine entsprechende demokratietheoretische Perspektive zu entwickeln.

LITERATUR

- Barry, B.: *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge, 2001.
- Benhabib, S.: *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton, 2002.
- Carens, J.: *Culture, Citizenship, and Community: A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness*, Oxford, 2000.
- Eisenberg, A. (Hg.): *Diversity and Equality: the Changing Framework of Freedom in Canada*, Vancouver, 2006.
- Falge, C., Ruzza, C. and Schmidtke, O.: *Giving New Subjects a Voice. Political and Institutional Responses to Cultural Diversity in the Health Care System*, Alderhot, 2012.
- Fukuyama, F.: Identity, Immigration, and Democracy, in: *Journal of Democracy*, 17 (2), 2006, S. 5-20.
- Gooding-Williams, R. (1998): Race, Multiculturalism and Democracy, in: *Constellations*, 5 (1), 1998, S. 18–41.
- Gutmann, A.: *Identity in Democracy*, Princeton, 2003.
- Habermas, J.: *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt am Main, 1996.
- Joppke, C.: Beyond National Models: Civic Integration Policies for Immigrants in Western Europe, in: *West European Politics* 30 (1), 2007, S. 1-22.

- Kymlicka, W.: *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford, 1989.
- Kymlicka, W.: *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, 1995.
- Kymlicka, W.: *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*, Oxford, 2001.
- Kymlicka, W.: *Ethnocultural Diversity in a Liberal State: Making Sense of the Canadian Model(s)*, in: K. Banting, Thomas J. Courchene and F. Leslie Seidle (Hg.) *Belonging?: Diversity, Recognition and Shared Citizenship in Canada. The Art of the State*, Vol. 3, Institute for Research on Public Policy, 2007, S. 39-86.
- Kymlicka, W. und Opalski, M. (Hg.) (2001): *Can Liberal Pluralism be Exported? Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe*, Oxford, 2001.
- Ley, D.: *Multiculturalism: A Canadian Defence*, in: *Metropolis BC Working Paper Series*, No. 07-04, 2007.
- Modood, T.: *Multiculturalism: A Civic Idea*, Oxford, 2007.
- Parekh, B.: *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Cambridge, 2000.
- Scheffler, S.: *Immigration and the Significance of Culture*, in: *Philosophy and Public Affairs*, 35 (2), 2007, S. 93-125.
- Schmidtke, O.: *From Taboo to Strategic Tool in Politics: Immigrants and Immigration Policies in German Party Politics*, in: Reutter, W. (Hg.). *Germany on the Road to Normalcy. Policies and Politics of the Red-Green Federal Government (1998-2002)*, Palgrave Macmillan, 2004, S. 161-182.
- Schmidtke, O.: *Canadian Multiculturalism as an Ethos, Policy and Conceptual Lens for Immigration Research*, in: D. Thränhardt (Hg.) *National Paradigms in Immigration Research*, IMIS Jahrbuch, Osnabrück, 2009, S. 95-118.
- Schittenhelm, K. and Schmidtke, O.: *Integrating Highly Skilled Migrants into the Economy: Transatlantic perspectives*, in: *International Journal* 66 (1), 2011, S. 127-143.
- Shachar, A.: *On Citizenship and Multicultural Vulnerability*, *Political Theory*, 28, 2000, S. 64-89.
- Taylor, C. (1994): *The Politics of Recognition*, in: A. Gutman (Hrsg.), *Multiculturalism*, Princeton, 1994, S. 25-73.

- Tully, J. (1995): *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*, Cambridge, 1995.
- Tully, J.: Struggles over recognition and distribution, in: *Constellations*, 7(4), 2000, S. 469-82.
- Tully, J.: 'Introduction' in Alain G. Gagnon and James Tully, *Multinational Democracies*, Cambridge, 2001, S. 1-33.
- Tully, J.: *Democracy and Civic Freedom. Volume I + II of Public Philosophy in a New Key*, Cambridge, 2008.
- Williams, M.: *Voice, Trust, and Memory: Marginalized Groups and the Failings of Liberal Representation*, Princeton, 1998.

Multikulturalität und Demokratie

Zuwanderung und die konzeptionellen sowie praktischen Probleme der politischen Integration

EMANUEL RICHTER

EINLEITUNG

Die Zuwanderung und die Problematik der Integration von Ausländerinnen und Ausländern in die europäischen Nationalgesellschaften werfen seit einigen Jahrzehnten emotionsgeladene Kontroversen über die gesellschaftlichen Kohäsionsmerkmale auf: Sind Europas Nationalstaaten ‚Einwanderungsgesellschaften‘ und sollen sie welche sein; wie viel kulturelle Eigenheit darf den Eingewanderten gewährt, wie viel Assimilation muss ihnen abverlangt werden; welche Angebote an politischer Teilhabe sollen die Zugewanderten erhalten? In der Bundesrepublik Deutschland führt der Streit um die Integration zu besonders konfrontativen Auseinandersetzungen, weil eine mittlerweile fünfzig Jahre währende, intensive Zuwanderung als Bedrohung einer vermeintlichen nationalen Geschlossenheit empfunden wird. Die daraus resultierende Abwehr wird noch verschärft, weil mit der Zuwanderung von Muslimen der bislang unangefochtene kulturelle Einfluss und die Wertigkeit des christlichen Glaubensbekenntnisses für die gesellschaftliche und politische Geschlossenheit der Staatsnation erschüttert werden.

Das im Zuge der Zuwanderung in die öffentliche Debatte eingeflossene Reizwort der ‚Multikulturalität‘ liefert dabei, in völlig gegensätzlichen Interpretationen, entweder den Ausdruck für die Angst vor der Andersartig-

keit, oder aber es dient dem Aufruf zu einem integrationswilligen Pluralismus. Das eine Lager verneint nicht nur die Existenz, sondern auch die Notwendigkeit zu multikultureller Vielfalt; das andere beharrt darauf, dass Multikulturalität längst – oder gar schon immer – ein Merkmal der europäischen Nationalgesellschaften sei und dementsprechend zu Toleranz gegenüber dem Fremden und zu Integrationskonzepten ermuntere, die sensibel der Zuwanderung aus anderen Nationen, Kulturkreisen und Glaubensgemeinschaften Rechnung tragen.

Die folgenden Ausführungen werden auf der Basis eines kurzen historischen Resümees und eines Blicks auf das Zahlenwerk zur Zuwanderung in Deutschland von der naheliegenden Hypothese ausgehen, dass inzwischen eine durch intensive Migration hervorgerufene ‚Multikulturalität‘ unleugbar vorhanden ist und als kulturelle Vielfalt im Kreis der Eingewanderten wie auch im Kreis der Einheimischen selbst einen unauslöschlichen Bestandteil des gesellschaftlichen Lebens in Deutschland darstellt. ‚Multikulturalität‘ repräsentiert daher kein Menetekel, sondern den Ausdruck eines gesteigerten gesellschaftlichen und kulturellen Pluralismus, der eine massive politische Aufforderung dazu liefert, auf die politischen Probleme, die mit der Präsenz von Ausländerinnen und Ausländern verbunden sind, mit angemessenen Demokratiekonzepten zu reagieren. Die Stichworte ‚Multikulturalität‘ und ‚Demokratie‘ umreißen ein Bündel an Herausforderungen, das sich rund um die politische Integration von Zugewanderten ergibt.

Die konzeptionelle Ausgangsfrage, die sich für die folgenden Ausführungen stellt, lautet demnach: Wie kann das demokratische Anliegen unter den Bedingungen der multikulturellen Verschiedenartigkeit eines Staatsvolks formuliert werden? Entsprechende modelltheoretische Überlegungen gehen fließend in praktische Fragen über: Welche allgemeinen Partizipationsangebote kann und muss eine Nationalgesellschaft unter den Bedingungen von Zuwanderung besonders pflegen? Welche besonderen Partizipationsangebote muss sie für Staatsbürgerinnen und Staatsbürger mit Migrationshintergrund oder für Ausländerinnen und Ausländer bereitstellen? Ich stelle im Folgenden einen engen Zusammenhang zwischen modelltheoretischen Fragen und praktischen Herausforderungen her und gehe davon aus, dass nur ein auf den Multikulturalismus bezogenes Verständnis von Demokratie plausible Partizipationsangebote hervorzubringen vermag, die sich für die Beförderung von Integration unter den Bedingungen des Zusammentreffens von eingesessener und zugewanderter Bevölkerung eignen.

Um den Zusammenhang von Multikulturalität und Demokratie aufzeigen zu können, werde ich in einem ersten Schritt die Erscheinungsformen von Migration in ein knappes historisches Resümee einbetten und ihren gegenwärtigen Verlauf skizzieren. Vor diesem Hintergrund lässt sich in einem zweiten Schritt aufzeigen, dass in den westeuropäischen Nationalstaaten vor dem Hintergrund multikultureller Vielfalt der Kern eines angemessenen Modells der Demokratie vielfach nicht richtig bestimmt wird. Daraus lassen sich in einem dritten Schritt die Chancen und Hindernisse der partizipativen Integration von Migrantinnen und Migranten aufzeigen.

1. DIE ERSCHEINUNGSFORMEN VON MULTIKULTURALITÄT

Die Nationalstaaten in Europa zehren seit der Mitte des 17. Jahrhunderts von der Fiktion, dass sich in ihnen Gesellschaft, Territorium und Staatsgewalt harmonisch und homogen zusammenfügen. Seit dem Westfälischen Frieden hat sich ein beharrliches Selbstbild vor allem der westlichen Europäer festgesetzt: Die Bürger (und später auch die Bürgerinnen) sind durch ihre ethnische und kulturelle Zusammengehörigkeit zu einer nationalen Gemeinschaft verbunden, die Grenzen des Territorialstaats entsprechen den Scheidelinien benachbarter, in sich homogener Völker. Der Nationalismus-Forscher Karl W. Deutsch hat diese Vorstellung in einer ironischen Zuspitzung treffend zum Ausdruck gebracht: „Eine Nation ist ein Volk in Besitz eines Staates.“ (Deutsch 1972, S. 204). Dieses Diktum lässt sich in mehrfacher Hinsicht als realitätsferne Idealisierung entlarven.

Zunächst einmal bleibt darauf zu verweisen, dass das Wort ‚Nationalismus‘ verschiedene Bedeutungen aufweist: Er bezeichnet sowohl den Prozess des Wachsens zu einer Nation, als auch ein bestehendes Zusammengehörigkeitsgefühl; er repräsentiert sowohl das Symbol für die nationale Zusammengehörigkeit, wie auch eine reale Bewegung zum Zwecke der Schaffung von nationaler Einheit (vgl. Smith 2001, S. 5). Diese pluralistischen und dynamischen Aspekte müssen gegenüber den idealisierten Vorstellungen von Geschlossenheit und Statik, die in der Rede vom ‚Nationalismus‘ und vom ‚Nationalstaat‘ zum Ausdruck kommen, viel mehr in den Vordergrund gerückt werden. Anschließend daran bleibt skeptisch auf die Vermischung von vermeintlichen Beobachtungen mit proklamierten Idea-

len hinzuweisen: Wo Evidenzen nationaler Zusammengehörigkeit beschworen werden, handelt es sich bei genauerem Hinsehen vielfach schlicht um eine ‚nationale Ideologie‘, die bereits auf die territorial manifeste Zusammengehörigkeit eines Volkes verweist, obwohl es erst einmal um die Frage nach ihren Indikatoren und nach deren Tragfähigkeit geht. Die ‚Nation‘ wird vielfach als Symbol homogener Geschlossenheit dem realen Pluralismus an Akteuren, Artikulationsformen und Zielen der Bevölkerung im Rahmen territorialer Gebietskörperschaften übergestülpt (vgl. Smith 2001, S. 13), und sie wird unverzüglich in Kongruenz mit einem *Staat* als gewaltenteiligem Regierungssystem gesetzt. Das führt zu einer kurzschlüssigen Unterstellung von politischer Identität: Wer zur Bevölkerung des Nationalstaats gehört, identifiziert sich unversehens mit den Attributen jener Staatlichkeit (Gesetze, Symbolik), in der die Nation ihre territoriale Rahmung findet, und akzeptiert diese Staatlichkeit nicht nur als legitimes Gewaltmonopol, sondern auch als maßgebliche Autorität für die Zieldefinitionen des gesellschaftlichen Zusammenhalts. Das ist die paternalistische Version des Verhältnisses zwischen Staat und Gesellschaft, die der staatlichen Autorität breiten Entfaltungsraum verschafft und den Spielraum demokratischer Wege zur Bestimmung der Formen und Ziele des nationalen Zusammenhalts einengt.

Allerdings gilt das Paradigma der nationalen Geschlossenheit und Statik gerade in Europa nach wie vor als sehr wichtig und gewinnt unter dem Einfluss einer scheinbar die Nationalstaaten auflösenden Dynamik, die sich in supranationaler Integration oder in einer völlig entgrenzenden Globalisierung zu manifestieren scheint, sogar noch an Bedeutung. Die Idealisierung der nationalen Einheit im Sinne der Unterstellung ethnischer Homogenität und strikter Loyalität gegenüber dem Staat ist in Deutschland besonders stark ausgeprägt. Dieses Land hat über lange historische Zeiträume hinweg qualvoll um seine Konturen als Nationalstaat gerungen und galt im Vergleich zu europäischen Nachbarländern als „verspätete Nation“ – verspätet übrigens auch in Hinblick auf die demokratische Legitimation ihrer wechselhaften politischen Gestalt (vgl. Plessner 1982). Die daraus resultierende Idealisierung der nationalen Einheit Deutschlands erklärt unversehens, warum man bis zur Jahrtausendwende vielfach leugnete, sich zu einem ‚Einwanderungsland‘ gewandelt zu haben – der historische Mythos schwer erkämpfter Geschlossenheit wurde hartnäckig gegenüber der Real-

tät unablässiger Diffundierung in ethnischer, religiöser, sozialstruktureller und politischer Hinsicht verteidigt.

Allen einstmaligen und fortdauernden nationalen Sehnsüchten, Mythen oder Visionen im westeuropäischen Raum bleibt nüchtern entgegenzuhalten: Die Gesellschaften, die in den modernen Territorialstaaten in Europa zusammenleben, waren nie völlig homogene Gebilde und sind es auch in der Gegenwart nicht. Die Völker waren immer schon vielgliedriger und disparater, als es die Idee der nationalen Einheit suggeriert. Die Bürgerinnen und Bürger innerhalb der Staaten in Europa bleiben in Hinblick auf ihre ethnische Herkunft und religiöse Zugehörigkeit sowie auf ihre politische und kulturelle Identität verschiedenartig. Nationale Identitätsbildung kann daher sinnvoll nur als ein kontinuierlicher Prozess der Generierung von Zusammenhalt begriffen werden, der sich auf der Basis wechselnder Inhalte, Akteure und Symbole beständig neu aus den kollektiven Interaktionen rekrutiert. Multikulturalität ist der Ausgangspunkt dieses Prozesses, aber auch die Manifestation des dadurch hervorgebrachten Pluralismus.

Diesen Befund ungerechtfertigter Unterstellungen an gewachsener und hartnäckig zu verteidigender nationaler Geschlossenheit gilt es, als Einsicht von historischer Tragweite zu akzeptieren – in Europa, und besonders in Deutschland. Die Gründe für erneute, angstbesetzte Beschwörungen von Homogenität sind freilich leicht ausfindig zu machen. Seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts breitet sich eine Welle wachsender sozialer und kultureller Durchmischung in den europäischen Nationalstaaten aus, die in eine weltweite Bewegung eingebettet ist: Das Stichwort lautet *Migration* – und, nicht zu vergessen, auch *Flucht*. Verursacht von verschärften weltwirtschaftlichen Verteilungskämpfen, von der einseitigen Bevölkerungszunahme in einigen Regionen der Welt, von einer Umstrukturierung der nationalen Arbeitsmärkte und von dem Bedeutungsgewinn der urbanen Metropolen, von der Erschöpfung natürlicher Ressourcen und von einer Welle des Zusammenbruchs politischer Regime in wirtschaftlichen Krisenzonen, strömen in einem gigantischen Ausmaß Arbeitssuchende und Flüchtlinge in die Industriestaaten der nördlichen Hemisphäre. Es ist die Rede von einer „neuen Völkerwanderung“ (Mintzel 1997, S. 95). Aber nicht einmal in Hinblick auf diese Welle der Migration kann von einer völlig neuartigen Konstellation ausgegangen werden. Würde man die Flüchtlinge aus der Berechnung der Migration ausklammern, dann wäre eher das 19. als das 20.

Jahrhundert als das Zeitalter der strukturverändernden Wanderungsbewegungen zu titulieren (vgl. Nuscheler 2004, S. 51).

Problematisch an dem Umgang mit der verstärkten Zuwanderung war allerdings von Anfang an die fatale Fehleinschätzung ihrer Erscheinungsformen. Man glaubte in vielen westeuropäischen Staaten, vor allem in Deutschland, die Migrantinnen und Migranten kämen vorübergehend als temporäre Arbeitskräfte, die das Land verlassen, sobald die ihnen übertragenen Arbeiten erfolgreich erledigt sind. Die verräterische Titulierung der ersten Ankömmlinge als ‚Gastarbeiter‘ brachte semantisch unverhohlen die Wunschvorstellung innerhalb der autochthonen Bevölkerung zum Ausdruck: Die Migrantinnen und Migranten kommen als an- und wieder abreisende Gäste zur Erledigung von inhaltlich und zeitlich limitierten Arbeitsaufträgen. Der Ortswechsel von Menschen und Familien wurde ausschließlich in marktwirtschaftlichen Kategorien betrachtet. Auf Seiten der Einheimischen, wie übrigens auch der Zugewanderten zumindest in den ersten Generationen der Einwanderung, hatte sich die obsessive Projektion von industriekapitalistischen Vorstellungen des marktorientierten Wettbewerbs und der Rationalisierung von Arbeitsabläufen auf die eigene Person durchgesetzt: Man wirkt am wirtschaftlichen Prozess solange mit, wie man als Arbeitskraft an irgendeinem Ort ‚produktiv‘ im Sinne der Erwirtschaftung eines materiellen Mehrwerts – auch zum eigenen Vorteil – wirken kann. Insofern wurden die Einwanderer vielfach nicht nur von den Einheimischen als „capitalist foreigners“ betrachtet, die ihre Arbeitskraft buchstäblich zu Märkte tragen, sondern auch die Zugewanderten selbst internalisierten dieses von ökonomischen Kriterien durchtränkte Rollenverständnis (vgl. Honig 2001, S. 80). Ein „capitalist foreigner“ ist ein vorübergehender Erfüllungsgehilfe des fremden wie des eigenen materiellen Wohls. Die Eingesessenen wie er selbst gehen davon aus, dass sie wie auch er nur vorübergehend materiellen Nutzen und Gewinn aus seinem Arbeitsaufenthalt in der Fremde ziehen können. Das Sinnbild des „capitalist foreigner“ besagt: Der Migrant (und später auch die Migrantin) will aus Eigennutz vorübergehend eine materielle Teilhabe an der geschlossenen Nationalgesellschaft, die diese nur aus dem ebenfalls materiellen Kalkül des langfristigen Eigennutzes toleriert (vgl. Honig 2001, S. 80). Das Bild des „capitalist foreigner“ rechnet nicht mit dauerhafter Einwanderung. Weder sein Eindringen, noch sein späterer Weggang bedrohen die nationale Geschlossenheit. Dem entspricht, dass der Arbeitsmigrant *kompensatorisch* Arbeiten

vornehmlich in den qualitativ niederen Arbeitsfeldern verrichtet, für die sich vorübergehend kein Einheimischer findet. Der „capitalist foreigner“ ist der Luxusindikator einer Vollbeschäftigung, die dringend zusätzlicher Arbeitskräfte bedarf. Sobald sich die Marktlage ändert, ändern sich auch die Geschäftsgrundlage des Arbeitsaufenthalts.

Diese einseitige Wahrnehmung der Zuwanderung hat nicht nur die Dynamik der westeuropäischen Arbeitsmärkte verkannt, sondern auch die allgemeinen gesellschaftlichen und politischen Implikationen der enormen Wanderungsbewegung völlig unterschätzt. Den europäischen Nationalstaaten fehlt seit den ersten Einwanderungswellen Mitte des 20. Jahrhunderts mithin das Selbstverständnis von *Immigrationsgesellschaften*, das beispielsweise die USA besitzen – die gleichwohl ihrerseits zahlreiche Probleme mit dem multikulturellen Zusammenleben erfahren. Dort aber gilt die Figur des Einwanderers wenigstens tendenziell und im Gestus historischer Reminiszenz als „agent of founding and renewal“, als eine unersetzliche Person zur Hilfe bei der Urbarmachung des Landes, bei der Erzeugung von ökonomischem Fortschritt und als Träger von kulturellen Eigenheiten, die insgesamt einer disparaten Gesellschaft ein pluralistisches Erscheinungsbild verschaffen und dennoch Formen einer nationalen Kohärenz ermöglichen (vgl. Honig 2001, S. 73f). Nur so lässt sich der Sinngehalt des amerikanischen Leitspruchs erklären, der alle Münzen und Geldscheine zierte: ‚e pluribus unum‘ – aus der manifesten Vielfalt entsteht die, immer mit Idealisierungen behaftete, nationale Einheit. Die ethnisch oder religiös groundierte Zugehörigkeit tritt hinter den Stellenwert als aktives Mitglied einer durch gemeinsame Arbeit erst hervorgebrachten Gemeinschaft zurück. Wer zum Wohlstand der Nation beiträgt, gehört dazu. In der Logik des „capitalist foreigner“ heißt es dagegen: Den Wohlstand erwirtschaftet jeder separat. Nur wer sich der Staatsnation eng verbunden fühlt, in der er seine Arbeit verrichtet, kann solidarische Attitüden entwickeln oder erwarten und am nationalen Zusammenhalt teilhaben.

Das stilisierte Bild des „capitalist foreigner“ vermochte den realen Verlaufsformen der Zuwanderung nicht zu entsprechen. Die vorübergehend Zugewanderten blieben zunächst länger als erwartet, da ihre Arbeitskraft auch länger als erwartet benötigt wurde, die Rückkehrbereitschaft erwies sich dementsprechend als gering. Als der Arbeitsmarkt aber weniger fremde Arbeitskräfte benötigte, hatte eine Reihe von Zugewanderten bereits einen Bleibanspruch ausgeprägt. Die Migrantinnen und Migranten haben

sich vielfach nicht mit dem Status der ausschließlich marktorientierten, vorübergehenden Arbeitskraft abgefunden, sondern entwickelten aus verschiedenen Gründen eine dauerhafte Siedlungsbereitschaft jenseits einer rein auf Nutzenmaximierung gerichteten Aufenthaltsdauer. Auch eine andere Grundannahme erwies sich damit als falsch, nämlich die Unterstellung einer kompromisslosen Bereitschaft auf Seiten der Zugewanderten, sich nur den niederen, von den Einheimischen verweigerten Arbeiten zu widmen. Die Migration verlief räumlich zwar vorwiegend als Zustrom aus dem armen Süden Europas und aus Nordafrika, wo man Wanderungswillige mit der Bereitschaft zur anspruchslosesten Verwertung ihrer eigenen Arbeitskraft vermutete. Aber je intensiver der Zustrom verlief, umso diversifizierter entwickelten sich die möglichen Arbeitsfelder; und die wachsende Bereitschaft zur dauerhaften Ansiedlung brachte ihrerseits vermehrt eine Aufstiegsorientierungen in der Folgegeneration hervor, die ungeahnte Ausbildungswege und Berufsfelder erschloss.

Ein Blick auf die Zahlen bestätigt die Stärke der Wanderungsbewegung. In den meisten europäischen Staaten haben sich die Anteile der Ausländer an der Wohnbevölkerung zwischen 1985 und 2000 mehr als verdoppelt (vgl. Nuscheler 2004, S. 64). Mittlerweile verlaufen die Wanderungsströme ihrer Stärke nach zunächst von Osteuropa, Südosteuropa, dann vom mittleren Osten und schließlich von Nordafrika nach Westeuropa. Dabei gliedert sich die Zuwanderung in die einzelnen Staaten sehr dezidiert regionspezifisch: Nach Deutschland und in die Niederlande wandern vor allem Türken ein; nach Großbritannien Migranten aus Indien, Pakistan und Bangladesch; nach Frankreich, Spanien und Italien Nord- und Schwarzafrikaner. Die Rangfolge der Herkunftsländer von Migrantinnen und Migranten in Deutschland – ohne Berücksichtigung der sogenannten „Aussiedler“ – wird angeführt von der Türkei (20%), sie wird gefolgt von Italien (8%), Polen (6%), Serbien, Montenegro, Griechenland, Kroatien und Russland (vgl. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge 2009, S. 11, 15). Als problematisch erweist sich vor allem die Konzentration der Wohnbevölkerung mit Migrationshintergrund in den urbanen Räumen, insbesondere in bestimmten Stadtteilen. In den städtischen Ballungsräumen beträgt der Ausländeranteil zwischen 25% und 33%, in einzelnen Stadtteilen bis zu 50% – was übrigens nicht zwangsläufig mit ethnischer Segregation einhergehen muss, weil der Anteil der trennenden Distinktion schwindet, je geringer das soziale Gefälle zwischen Einheimischen und Zugewanderten ausfällt (vgl. Ge-

string 2011, S. 183). Oft aber führt die räumliche Konzentration zu einer von den Einheimischen bisweilen als provokant empfundenen Präsenz von Andersartigkeit, die eine gezielte Strategie der Abschottung suggeriert und damit Ressentiments schürt.

Gegenüber der Arbeitsmigration gerät die Tatsache in Vergessenheit, dass der Welt-Flüchtlingsstrom jenen Bereich mit den größten Zuwachsraten darstellt. Zwischen 1953 und 2000 hat sich die Zahl der Flüchtlinge von 870.000 auf 3.700.000 Personen mehr als vervierfacht (vgl. Nuscheler 2004, S. 52). Die Flüchtlinge gehören freilich nur geringfügig zur Gruppe derjenigen, die auf eine Sesshaftigkeit im Gastland gerichtet sind. Sie tendieren daher notgedrungen tatsächlich zum Rollenverständnis des „capitalist foreigner“: Falls sie überhaupt Arbeit finden, sind sie sich für keine – teilweise sogar illegale – Arbeit zu schade. Sie gelten in der Fremdeinschätzung wie im Selbstbild als vorübergehend Beschäftigte, die in ihre Heimatländer zurückkehren, sobald dies das eigene Nutzenkalkül zulässt – das freilich nicht ausschließlich materiell bestimmt ist, sondern das verständlicherweise oft von der Risikoeinschätzung eigener politischer Verfolgung geprägt wird.

In Hinblick auf die massive Wanderungsbewegung gibt es auffällige Veränderungen. Waren zu Beginn des letzten Jahrzehnts im 20. Jahrhundert in Deutschland noch über sieben Millionen Ausländer (im Sinne der Besitzer eines ausschließlich ausländischen Passes) in Deutschland ansässig, deren Anteil 9% der Gesamtbevölkerung betrug, so waren es 2010 nur noch 6,7 Millionen, wobei sich der stärkste Rückgang innerhalb der türkischen Bevölkerung vollzog (vgl. Woeller/Kröhnert/Sippel/Klingholz 2009, S. 22). Es gibt also auch eine gegenläufige Dynamik, die seit 2002 eine verstärkte Rückzugsbereitschaft ins jeweilige Herkunftsland ausweist. Die statistisch auffälligen Werte bleiben freilich graduell zu korrigieren. Als Grund für die Rückläufe in absoluten Zahlen gilt nicht nur tatsächliche Abwanderung aus Enttäuschung über mangelnde Arbeitschancen oder fehlende Integration, sondern auch ein vereinfachtes Einbürgerungsrecht für nachgezogene Kinder, das den Anteil der Ausländer mit fremdem Pass reduziert, gleichzeitig aber die nicht mehr als ‚Ausländer‘ erfasste Zahl der Personen mit Migrationshintergrund erhöht.

Die mit der Wanderungsbewegung einhergehende Fremdenfeindlichkeit unter den Einheimischen bleibt vor dem Hintergrund der unterschiedlichen religiösen Kulturkreise zu erklären, die im Verlauf der Zuwanderung aufei-

inanderprallten. Es wurde zum Problem, dass eine stetig wachsende Zahl von Arbeitsmigrantinnen und -migranten muslimischen Glaubens war. In konfessionell relativ homogenen Gesellschaften, in denen die Rolle der vorherrschenden Kirche nach wie vor über erheblichen sozialen, kulturellen und politischen Einfluss verfügt, bildet sich die Distinktion zwischen Einheimischen und Einwanderern aus anderen Konfessionen unversehens in religiös codierten Konfliktlinien ab. Deshalb wurde der Islam zur weltanschaulichen und vor allem kulturellen Herausforderung der christlich geprägten ‚Nationen‘ – wobei das in Europa noch immer marginalisierte Judentum zwischen alle Fronten geriet und sich bisweilen einem beschämenden Antisemitismus von beiden Seiten ausgesetzt sah. Im christlich geprägten Westeuropa, insbesondere unter den Bedingungen einer machtvoll nach Einfluss strebenden christlichen ‚Amtskirche‘, entwickelt sich jedenfalls das ‚Migranten-Problem‘ unversehens zu einem ‚Muslime-Problem‘. Ungefähr vier Millionen Muslime leben in Deutschland, 15 bis 20 Millionen insgesamt in der Europäischen Union. Der Anteil der Muslime an der deutschen Gesamtbevölkerung beträgt mittlerweile zwischen 4% und 5% (vgl. Haug/Müssig/Stichs 2009, S. 11). Die Streuung der Muslime über die verschiedenen Herkunftsländer ist in Deutschland nicht sehr groß: So gibt es zwar insgesamt in Deutschland Muslime aus 50 verschiedenen Nationen, aber mindestens 63% davon stammen aus der Türkei. Das verleitet zu einer fatalen ethnischen Aufladung religiöser Disparitäten: Das ‚Muslime-Problem‘ verkürzt sich zu einem ‚Türken-Problem‘ – unabhängig von der Prüfung, ob die vielen eingewanderten Türkinnen und Türken überhaupt ihren Glauben pflegen, als Distinktionsmerkmal empfinden oder provokant zum Ausdruck bringen.

Solche ethnischen Aufladungen korrespondieren allerdings mit realen sozio-ökonomischen Besonderheiten. Eingewanderte Moslems sind, etwa im deutlichen Gegensatz zu den USA, viel zu stark in den unteren Einkommensschichten und gleichzeitig viel zu schwach in den oberen vertreten (vgl. Azzaoui 2009, S. 3). Diese fatale Diskrepanz gilt nicht nur für Deutschland, sondern macht sich massiv in ganz Europa bemerkbar. Das hat beispielsweise auch Folgen für die Integrationsaussichten für Kinder aus Migrationsfamilien: Wie die PISA-Studien gezeigt haben, schneiden Schülerinnen und Schüler mit Migrationshintergrund im europäischen Vergleich auch deshalb überdurchschnittlich schlecht ab, weil ihnen von vornherein der soziale Status der Bildungsbeflissenen fehlt. Hinzu kommt

das akute Sprachproblem in den europäischen Nationalstaaten mit jeweils unterschiedlichen Nationalsprachen: In den USA sind alle Minderheiten und Moslems stark auf das Englische als Verkehrssprache eingeschworen, selbst in den Moscheen. In Europa herrscht dagegen Sprachenvielfalt mit dem Anpassungsdruck an die jeweilige Landessprache, aber unter der Voraussetzung kaum standardisierter Anforderungen an die Sprachmächtigkeit der Zugewanderten. Korrespondierend dazu dominieren im religiösen Raum der Migrantinnen und Migranten deren jeweilige Landessprachen, was die Einheimischen extrem verstört, zumal argwöhnisch die Wurzeln eines gegenüber dem Gastland feindlich agierenden Fundamentalismus in solchen Zonen der sozialen, kulturellen und mithin auch sprachlichen Abschottung vermutet werden.

Der Argwohn führt zur Leugnung multikultureller Strukturen. Die eingewanderten Bürgerinnen und Bürger der europäischen Nationalstaaten erleben die Migrationswelle als eine kollektive Erschütterung ihres bisherigen internen Zusammenhalts. Die alten, geschönten Selbstbilder von der nationalen – und damit auch religiösen – Homogenität zerbröckeln, neue tragfähige Identitäten unter den Voraussetzungen von Heterogenität werden intuitiv verworfen. Die Aussicht, man könnte ein ‚Einwanderungs-land‘ werden oder gar schon eines sein, führt zu angstvoller Realitätsverleugnung oder zu panischen Abwehrreaktionen. Die Indizien dafür sind scheinheilige Plattitüden über den nationalen Zusammenhalt und plumpe Reflexe einer Abwehr alles Fremden. Der vermeintliche „capitalist foreigner“ wird beschworen, und jede Person, die diesem Status nicht zu entsprechen scheint, wird zum Eindringling stilisiert, dessen Eigeninteresse sich nicht mit dem Gemeinwohl des Gastlandes zu decken vermag. Den Einwanderern wird eilfertig der leicht instrumentalisierbare „scapegoats’s outsider status“ zugeschrieben (vgl. Honig 2001, S. 33).

Die europäischen Nationalgesellschaften reagieren jedenfalls auffällig abweisend auf die erlebte Andersartigkeit. In der Bundesrepublik Deutschland ist mal warnend die Rede von ‚Parallelgesellschaften‘, mal fordernd von einer ‚Leitkultur‘. Die ‚Leitkultur‘ entpuppt sich bei näherem Hinsehen freilich als unglaubliche Suggestionen eines vorhandenen, ausgefeilten Katalogs an Verhaltensregeln, der den Zugewanderten detaillierte Maßregeln zum gruppenspezifisch korrekten Verhalten an die Hand gibt, die von der angemessenen, an die Gepflogenheiten des ‚Gastlandes‘ angepassten oder diesen entgegen gesetzten Form der Religionsausübung über die Vor-

schriften der in der jeweiligen Kultur üblichen Zubereitung von Speisen bis hin zur allgemein verbindlichen Kleiderordnung langen. Dass es diese ‚Leitkultur‘ nicht gibt, ist die eine Einsicht; dass sie dennoch eine wichtige instrumentelle Funktion übernimmt, ist die andere (vgl. Richter 2005, S. 4). Das Ziel der Gastgeber scheint die Identitätsverleugnung der Zuwanderer zu sein und der Zwang zu einem derart tiefen Eintauchen in die ‚Kultur‘ des Einwanderungslandes, dass man bis zur eigenen Unkenntlichkeit in der fremden Lebensform versinkt – Assimilation ohne Rückstände. Diese Konzepte der kulturellen Abschottung oder Zwangsanpassung führen zu einem denunziatorischen Umgang mit Modellen gesellschaftlicher Integration. Es wird das Scheitern der ‚multikulturellen Gesellschaft‘ verkündet und Geschlossenheit propagiert.

Die Berechtigung, die Anpassung an die ‚Leitkultur‘ des Gastlandes zu fordern, scheint sich auch aus der Berufung der Zugewanderten auf die kulturelle Andersartigkeit in ihren jeweiligen Herkunftsländern herzuleiten. Es entwickelt sich unter den Migrantinnen und Migranten eine konfrontativ wirkende Verklärung der Heimat, die eine scheinbar homogene Identität vermittelt und die im Gastland als ihrerseits geschlossene Gruppenzugehörigkeit dem kulturellen Anpassungsdruck entgegengehalten wird. So tritt ein Gegenreflex gegen die Implikationen der ‚Leitkultur‘ in Erscheinung: Die Migrantinnen und Migranten reduzieren ihre eigene Identität auf die einer ethnisch-homogenen Gruppe von Einwanderern aus ebenfalls kulturell geschlossenen Herkunftsländern. Dies geschieht, obwohl sie vielfach selbst kaum mehr persönlichen Bezug zu ihrer vermeintlichen Heimat haben und auch über keine realistische Rückkehroption mehr verfügen (vgl. Schultz/Sackmann 2001). Die konfrontativ proklamierte Identität der Herkunftsländer gibt es oft auch gar nicht (mehr). So hat der türkische Intellektuelle und Politiker Zülfü Livaneli darauf hingewiesen, dass es innerhalb der Türkei ein extremes Gefälle zwischen den städtischen und den ländlichen Regionen gebe und dass beide Lebensformen ganz unterschiedliche Zugriffe auf das osmanische Erbe sowie auf Atatürks Säkularisierung pflegten. Er stellt ironisch fest, man gewinne den Eindruck, „als existiere die Türkei zweimal“ im Selbstbild von nicht in der Türkei ansässigen Türiinnen und Türken (vgl. Livaneli 2008, S. 12).

In all diesen Überzeichnungen und Aufladungen von Gruppenmerkmalen kommt ein grundsätzliches Missverständnis der Multikulturalität zum Ausdruck. Dieses ist im Spannungsfeld zwischen ‚Homogenität‘ und ‚Hete-

rogenität‘ in gesellschaftlichen und politischen Kontexten angesiedelt. Multikulturalität wird im öffentlichen Bewusstsein vielfach unplausibel mit einer Verunglimpfung von Heterogenität verbunden, die mit Partikularismus gleichgesetzt wird. Das geht einher mit der Beschwörung von Homogenität, die mit Integration gleichgesetzt wird. Nur auf der Basis dieses Irrtums kann man, wenn überhaupt, zur provokanten Aussage gelangen, der ‚Multikulturalismus‘ sei tot. In diesem grobschlächtigen Schematismus hat beispielsweise die deutsche Bundeskanzlerin Angela Merkel im Oktober 2010 auf dem Deutschlandtag der Jungen Union erklärt: „Die Bestrebungen, in einer Multikulti-Gesellschaft einfach nebeneinanderher zu leben, sind gescheitert“ (Welt Online, 17. 10. 2010). Diese Auffassung von Multikulturalität unterstellt, gesellschaftliche (ethnische) Homogenität müsse zum Leitbild werden, um den Partikularismus unter Migrantinnen und Migranten verhindern zu können. Daraus leitet sich dann ein kulturverleugnender Anpassungsdruck an die Zugewanderten ab.

Die patriarchalischen Züge, die diese einseitige Interpretation von Multikulturalität annimmt, hat Slavoj Žižek zu einer harschen Ablehnung des gesamten Konzepts veranlasst: Er argwöhnt, Multikulturalität sei die Mentalität des Kolonialherren gegenüber den „Eingeborenen“, die den eigenen Standpunkt kulturimperialistisch verallgemeinerten und in einem „gönnenhaften“ Eurozentrismus den Abstand fremder und partikularer Kulturen zur eigenen, dominanten Kultur feststellten. Das sei letztendlich eine „rassistische“ Deklassierung. „Anders gesagt, der Multikulturalismus ist nichts anderes als eine verleugnerte, invertierte und selbstreferentielle Form des Rassismus, ein ‚Rassismus, der Distanz wahrt‘; er ‚respektiert‘ die Identität des Anderen, indem er das Andere als eine in sich geschlossene ‚authentische‘ Gemeinschaft begreift, zu der er, der Multikulturalist, eine Distanz wahrt, die durch seine privilegierte universelle Position möglich wird. [...] Der multikulturelle Respekt gegenüber der Besonderheit des Anderen ist nichts anderes als die Behauptung der eigenen Überlegenheit.“ (Žižek 2001, S. 299).

Die in den oberflächlichen Verständnissen von Multikulturalität eingelagerte Polarisierung von Heterogenität und Homogenität ist schon aus konzeptionellen Gründen in ihren grundlegenden Annahmen unhaltbar: Heterogenität ist nicht mit Partikularismus, also Vereinzelung gleichzusetzen, sondern kann durchaus auch den Zusammenhang unter den Bedingungen von Verschiedenartigkeit umfassen. Homogenität ist nicht mit Integra-

tion gleichzusetzen, denn zur Integration gehört gerade die Vermittlung unter verschiedenartigen sozialen und kulturellen Ausgangsbedingungen und Gruppenidentitäten. Multikulturalität als plausible gesellschaftliche Lagebeschreibung ist daher weder der einseitige Ausdruck von Heterogenität im Sinne von disparaten Lebensformen noch der auf Partikularismus im Sinne einer Absonderung kulturell geschlossener Parallelwelten. Die gesellschaftliche und politische Integration sowie Herstellung von nationaler Homogenität muss vielmehr *auf der Basis von bewahrter Heterogenität* betrieben werden. Im Grunde geht es darum, Multikulturalität als eine Verschiedenartigkeit zu verstehen, die nicht in einer kompletten Uneinheitlichkeit verharret, sondern an manchen Stellen ein vorübergehendes, politisch einheitliches Erscheinungsbild erlangen kann, zum Beispiel in Hinblick auf bestimmte nationale Anliegen; an manchen Stellen aber auch von beständiger Homogenität zehrt, etwa in Gestalt von einheitlichen Partizipationsangeboten für alle unter den Bedingungen unterschiedlicher Bedürfnisse.

Multikulturalität kann demnach nicht auf das Aufeinandertreffen von Angehörigen einander fremd bleibender Kulturen reduziert werden, das sich darin erschöpft, sich gegenseitiges Erstaunen über die jeweilige Andersartigkeit zu bekunden. Multikulturalität ist vielmehr konstruktivistisch aufzufassen: Als Ergebnis einer beständigen Neudefinition von kulturellen Identitäten unter pluralistischen Partnern, deren Status als – dominante – Mehrheitskultur oder als – unterlegene – Minderheitskultur veränderbar bleiben muss. Dafür spricht allein empirisch das Vorhandensein ‚multipler‘ Identitäten: Die ‚Fremden‘ in einer Gesellschaft sind in ihrer Identität der Heterogenität und der Homogenität unter den Einheimischen zugleich zuzuordnen, indem sie beispielsweise als Muslime heterogen gegenüber anderen Gruppen erscheinen und sich deutlich von anderen gesellschaftlichen (religiösen) Gemeinschaften unterscheiden; aber andererseits in ihrer vorwiegenden Tätigkeit, beispielsweise als Industriearbeiter, große Homogenität aufweisen mit einer Gruppe von Einheimischen, mit denen sie gemeinsam in einer Branche oder in einem Unternehmen arbeiten. Daraus folgt: Ansprüche auf Besonderheit dürfen nicht getilgt werden, sondern müssen nur in einen rechtlichen und normativen Rahmen kollektiver Identitätsfindung und in das zugleich universale wie praktische Prinzip einer kontinuierlich rekapitulierten *gegenseitigen Anerkennung* eingebettet werden.

Die meisten Hilfen zu einem entsprechend ausgefeilten Verständnis von Multikulturalität erfahren wir von Sozialwissenschaftlern und Philosophen aus jenen Ländern und Regionen, in denen die Einwanderung und die Koexistenz unterschiedlicher Gruppenzusammengehörigkeiten seit langem ein vertrautes Phänomen darstellen. Die amerikanische Politikwissenschaftlerin Seyla Benhabib hat einige der gängigen Theorien des Multikulturalismus zu einer überzeugenden Synthese zusammengeführt, die den in dieser Hinsicht unerfahrenen Gesellschaften in Westeuropa weiterhelfen kann und das Potential hat, einer apodiktischen Disqualifizierung des Fremden entgegenzuwirken (vgl. Benhabib 2002; vgl. auch Peritz 2004; Benhabib 2004). Das, was im Alltagsverständnis unter der ‚Kultur‘ einer Gesellschaft zusammengefasst wird, nämlich die Traditionen, Werte, eingespielten Handlungsmuster und Verhaltensnormen, erweist sich als ein keineswegs unveränderlicher kollektiver Besitzstand. Insofern ist auch die *Eigenart* einer Kultur gegenüber einer anderen kein fest gefügtes, aller Wandlung enthobenes Merkmal, das bestandsfähige Unterscheidungskriterien an die Hand gibt. Kultur ist vielmehr die Praxis einer kollektiven Einübung von Handlungsmustern und die kontinuierlich revidierte Verständigung über die Kohärenzmerkmale eines Kollektivs – Kultur ist *konstruktivistisch*. Kollektive Identität wird immer wieder neu geschaffen. Das gilt für kleine ethnische Gruppierungen, für nationale Kulturen, für Glaubensgemeinschaften. Kultur ist der einem ständigen Wandel unterliegende kollektive Umgang mit Traditionen, Bräuchen, Riten, Symbolen und Normen. Kulturelle Konturen bleiben daher weich und wechselhaft.

Was die Inklusionsmerkmale der einen Kultur sind und welche Kriterien des Ausschlusses es gegenüber einer anderen geben kann, sollte dementsprechend ein Produkt der Verständigung aller sein, die sich gezielt oder zufällig zu einer kollektiven Lebensform zusammenfinden. Die Verständigung darüber, welches die exklusiven kulturellen Merkmale sein sollen, muss also unter dem Dach einer Besinnung auf das *republikanische Ethos* des Zusammenlebens stattfinden: Wer betreibt mit wem in welchem Rahmen die kollektive Lebensbewältigung? Aus dieser Selbstvergewisserung über die zu erwartenden Beiträge an wechselseitiger Verbundenheit und Solidarität geht die Bestimmung jener Gemeinschaft hervor, in der die Individuen kooperieren, in der sie die Räume und Grenzen ihrer Interaktion festlegen, auf deren Basis sie die Merkmale politischer Kohärenz festlegen und Kriterien für die Zugehörigkeit oder für den Ausschluss formulieren

(vgl. Richter 2004). Der kanadische Philosoph Charles Taylor hat diese Form der kollektiven Selbstfindung auf der Basis von gegenseitigem Respekt als die „prozedurale Republik“ bezeichnet (vgl. Taylor 2001, S. 41). Damit vollzieht sich der Übergang zum Thema der ‚Demokratie‘.

2. MULTIKULTURALITÄT UND DEMOKRATIETHEORIE

Der Zusammenhang zwischen einem Verständnis von Multikulturalität, das nicht zwischen den Extremen zwanghafter Homogenität und einer zusammenhanglosen Heterogenität von gesellschaftlichen Parallelwelten zerrieben wird, und einer Demokratietheorie, die Lösungsansätze für die politische Präsenz von Einheimischen wie Zugewanderten bereithält, erschließt sich über die Kategorie der ‚Anerkennung‘, die in der neueren Gesellschaftstheorie einen zentralen Stellenwert erlangt hat. Anerkennung verweist auf einen Modus der Gleichrangigkeit unter den Bedingungen von Verschiedenartigkeit, und genau aus dieser Spannung heraus muss das demokratische Anliegen der multikulturellen Gesellschaft reformuliert werden. Im Folgenden steht also nicht eine unter vertikalen Gesichtspunkten betrachtete Anerkennung von Autoritäten und Hierarchien im Mittelpunkt, sondern eine Anerkennung, die sich auf die horizontale Dimension der Begegnung unter Ebenbürtigen bezieht.

Einige Andeutungen über die philosophische und gesellschaftstheoretische Tiefendimension der Kategorie ‚Anerkennung‘ müssen an dieser Stelle genügen, um ihre demokratische Funktionalität zu erklären. Hegel hatte die Kategorie der Anerkennung verwendet, um gegen Hobbes die Naturrechtstheorie eines Krieges „Alle gegen Alle“ zu hinterfragen. Noch in der konfrontativen Begegnung machte er den unbeholfenen Umgang mit einem „sittlichen Geschehen“ ausfindig, der eigentlich auf die gegenseitige Anerkennung als gleichwertige Interaktionspartner zielt (vgl. Honneth 1992, S. 32). Der gesellschaftliche Vollzug der Anerkennung mag misslingen, aber die Bereitschaft, sich aufeinander einzulassen, signalisiert, dass „in jeder gesellschaftlichen Realität stets schon Formen der wechselseitigen Anerkennung institutionalisiert sind, an deren internen Defiziten oder Asymmetrien sich ja überhaupt erst eine Art von ‚Kampf um Anerkennung‘ entzünden kann.“ (Fraser/Honneth 2003, S. 161). Die kämpferische Variante des Strebens nach Anerkennung stellt demnach nichts anderes dar, als

die paradoxe Verhüllung derjenigen Variante, die auf unvermittelte gegenseitige soziale Anerkennung unter dem grundsätzlichen Anspruch auf Gleichbehandlung gerichtet ist.

Die Kategorie der Anerkennung verweist auf die Bedingungen für eine unter ‚natürlicher‘ Ungleichheit beginnende, aber auf die Herstellung von Gleichheit gerichtete Soziabilität des Menschen. Sie verweist damit auch auf die Unausweichlichkeit von Intersubjektivität und auf einen plausibel daraus abgeleiteten Modus der wechselseitigen Begegnung im gesellschaftlichen und politischen Interaktionsraum. Ein anspruchsvolles Verständnis von Anerkennung muss die Existenzform des Menschen mit konsequent darauf aufbauenden Vorstellungen von sozialer Integration zusammenschließen. Die sozialen Grundbedingungen menschlicher Existenz müssen geklärt werden, um eine plausible Konzeptualisierung des Individuums sowie eine sozialpsychologisch stimmige Vorstellung von der realen Persönlichkeitsbildung und den Funktionen gesellschaftlicher und politischer Interaktion entwickeln zu können. Die Sozialpsychologie und Erkenntnistheorie des sogenannten ‚Pragmatismus‘, einer amerikanischen Politik- und Gesellschaftstheorie des frühen 20. Jahrhunderts, hat dazu luzide Aufklärungshilfen beigetragen. Erst ein Individuum, dessen ‚Alterität‘ gegenüber einem anderen Individuum anerkannt und das als Partner in der sozialen Interaktion wahrgenommen wird, kann als eigenständige Person gedacht werden und kann sich zugleich als *besonderes* und als *vollwertiges* Mitglied einer sozialen Gemeinschaft erfahren. Darin kommt die grundlegende *Gleichwertigkeit* aller Individuen zum Ausdruck, die aufgrund veranlagter oder erworbener Ungleichheit allerdings in den realen gesellschaftlichen Verhältnissen erst mühsam durchgesetzt werden muss. Diese Durchsetzung aber umreißt jene Anerkennung von Alterität, basierend auf der ‚Differenz‘ als dem „wertstiftende[n] Merkmal der Besonderheit“ (Bedorf 2010, S. 35).

Hinter jedem vermeintlichen „Kampf um Anerkennung“ kommt der aus der sozialen Existenz abgeleitete Impuls zum Ausdruck, die Anerkennung als grundsätzlich gleichwertige Person durch die vollzogene Einbindung in das soziale Leben zu erlangen. Anerkennung muss durch Interaktion gewonnen werden und ist erwerbbar – nicht etwa festgelegt, wie in einer Ständeordnung oder Kaste (Bedorf 2010, S. 102). Dieses Streben nach Anerkennung verdeutlicht die Bedeutung der Gesellschaft und der Politik als jenen Sphären, in denen man sich normativ mit den Entfaltungsbedingungen wechselseitiger Anerkennung auseinanderzusetzen hat. Insofern

kann die Kategorie der ‚Anerkennung‘ die doppelte Funktion übernehmen, den ethischen Maßstab zu bezeichnen, nach dem man Gesellschaft zwingend als Erfordernis der egalitären Integration zu begreifen hat, und gleichzeitig als Messlatte zu fungieren, mit deren Hilfe man in der konkreten Gesellschaft die Abstände zu ihrer „idealen“ Verwirklichung genau bemessen kann. Die Kategorie der Anerkennung wird dank der „evaluativen Dimension des sozialen Handelns“ aus ihrer abstrakten Normativität gelöst (Bedorf 2010, S. 68). Die *performative* Dimension des Handelns kommt in die Modellbildung politischer Interaktionsnormen hinein. Anerkennung muss handlungsorientiert konzipiert werden, um sich überhaupt praktisch entfalten zu können, muss aber zugleich als ethische Richtschnur dienen, um den Status plausibler Normativität beanspruchen zu können und um die anthropologischen Bedingungen der *conditio humana* ausweisen zu können, die in allen Handlungen als normatives Leitprinzip für einen ethisch konsistenten Vollzug von kollektiven Lebensformen Geltung beansprucht.

Es muss bei genauer Betrachtung eine sogenannte ‚verkennende Anerkennung‘ stattfinden, die nicht in einer normativ statischen Einschätzung des Gegenübers endet, sondern die die wechselnden, vielfach auch durch wechselseitige Missachtung gekennzeichneten Formen der Intersubjektivität und Alterität als Kontextbedingungen jeglicher Anerkennungsmodelle in Rechnung stellt. Der Prozess der gegenseitigen Anerkennung ist kein abstraktes Leitprinzip, sondern bleibt in seinem Verweis auf die Realisierungsbedingungen kontext- und subjektgebunden sowie hybrid in seinen Erscheinungsformen: Man bringt die Anerkennung nur dadurch zur Geltung, dass man jemanden in einer bestimmten Konstellation in seiner vorübergehenden Andersartigkeit, aber existenzbedingten Gleichrangigkeit anerkennt und die Bezüge zwischen abstrakten Anerkennungspostulaten und vollzogener – oder verweigerter – Anerkennung herzustellen vermag. „Daher ist die anerkennungsfähige Identität stets partiell oder inkohärent und nur vorläufig stabilisierbar.“ (Bedorf 2010, S. 149). Die perpetuierte Unvollständigkeit erweist sich als diese zugleich realistische wie normativ instrumentelle ‚Verkennung‘, die zu einer beständigen praxisorientierten Überprüfung des grundsätzlichen Postulats der Anerkennung herausfordert.

Das schließt unmittelbar an ein Politik- und Demokratieverständnis an, das vor allem von poststrukturalistischen und republikanischen Autoren ausgearbeitet worden ist. Politische Inklusion erweist sich als das Feld der wechselnden Übereinkünfte unter den immer wieder neu in die Politik

eintretenden (und aus ihr heraustretenden) Akteuren. Das ist der Mechanismus des ‚Politischen‘ im Unterschied zur starren Ordnung, die Jacques Rancière mit dem despektierlich gemeinten Begriff der „Politik“ belegt. „Die Politik [gemeint ist an dieser Stelle das *Politische*] existiert, wenn die natürliche Ordnung der Herrschaft unterbrochen ist durch die Einrichtung eines Anteils der Anteillosen. Diese Einrichtung ist das Ganze der Politik als spezifische Bindungsform. Sie definiert das Gemeinsame der Gemeinschaft als politische Gemeinschaft, das heißt als geteilte, auf einem Unrecht gegründet, das der Arithmetik des Tausches und der Verteilung entwischt. Außerhalb dieser Einrichtung gibt es keine Politik, nur Ordnung der Herrschaft und Unordnung der Revolte.“ (Rancière 2002, S. 24). Um die Konturen der Gemeinschaft muss gewissermaßen ‚gestritten‘ werden, und der öffentliche Raum der Inkludierten geht immer wieder neu aus ihr hervor. „Die Politik ist zuerst der Konflikt über das Dasein einer gemeinsamen Bühne, über das Dasein und die Eigenschaft derer, die auf ihr gegenwärtig sind.“ (Rancière 2002, S. 38).

Auf diesem Weg ist die Demokratie in der Grundfunktion des Politischen verankert und verhilft ihr zugleich zur Entfaltung. Eine vom Politischen her bestimmte Politik ist so etwas wie die Sichtbarmachung wechselnder Akteurskonstellationen durch die demokratische Praxis. Die Demokratie durchbricht den Reflex, Politik ausschließlich als fest gefügte Ordnung in kalkulierbaren Räumen und Grenzen zu begreifen. „Demokratisierung stellt somit eine abweichende Praxis dar, die sich gegen die auf Übereinstimmung abzielende Einheitlichkeit des Staats richtet.“ (Critchley 2007, S. 185). Demokratie wird zur Gegenbewegung gegen Unterdrückung und Ausgrenzung – und richtet sich damit gegen überkommene Grenzziehungen für die Mitglieder und Räume einer nationalen Gesellschaft. Demokratie ist im ursprünglichen Sinne des Wortes eine prozedurale „Selbstbestimmung“ des Volkes (Critchley 2007, S. 181). Insofern gibt es nicht ein fest gefügtes Volk, das sich zur demokratischen Praxis entschließt, es wird erst durch die wechselnden Formen der demokratischen Inklusion geschaffen und bleibt hybrid. Das ‚Volk‘ schlechthin kann es nicht geben, „[...] weil jede Gemeinschaft durch Strukturen des Sichtbaren, Hörbaren und Denkbaren definiert wird, die wiederum darüber entscheiden, welche Individuen und Gruppen überhaupt als zum ‚sichtbaren, hörbaren und gedachten‘ Volk zählende anerkannt werden.“ (Meyer 2011, S. 23).

Die Anerkennung manifestiert sich in einer beständig revidierten Neubestimmung der inklusiven Gleichrangigkeit innerhalb des Kreises derjenigen, die in einem politischen Kollektiv die gemeinschaftliche Lebensbewältigung betreiben. Nancy Fraser hat dafür den Begriff der „partizipatorischen Parität“ eingeführt (Fraser/Honneth 2003, S. 265). Die „partizipatorische Parität“ ist ein Ausdruck für die gelungene Sozialintegration unter den Bedingungen wechselseitiger Anerkennung als Gleiche. Sie ist zugleich ein Postulat der Verwirklichung von Anerkennung in politischen Entscheidungsprozessen. Letztendlich stellt die gelungene „partizipatorische Parität“ nichts anderes dar als einen Ausgleich zwischen den jedem Individuum zustehenden, aber untereinander ungleich verteilten Chancen auf Selbstentfaltung in der Gesellschaft – unter der normativen Prämisse einer grundsätzlichen *Anerkennung* aller Kooperationspartner als paritätische Mitglieder eines Kollektivs. Alle brauchen möglichst große Chancen auf soziale Begegnung und auf die Verständigung über ihre unterschiedlich verteilten Chancen, Bedürfnisse, Probleme und Optionen. Das bedeutet nichts anderes als die *Belebung von Demokratie*, als die Einbindung der Bürgerinnen und Bürger in die öffentlichen Entscheidungsprozesse, als eine politische Anleitung zur Aktivierung und Partizipation – und als die Inklusion derjenigen in die politische Sphäre, denen es trotz ihrer Mitwirkung am Ganzen bislang an Stimme und Gewicht gefehlt hat.

Weil Anerkennung faktisch leicht in Statusunterschiede zerfällt, durch die Verteidigung ungleich verteilter Chancen torpediert wird oder durch egoistische Interessenverfolgung Schaden nimmt, müssen die Anerkennungsverhältnisse durch politische Institutionen geschützt werden. Das Motto dieser Schutzfunktion lautet: Alle politischen Strukturen müssen so beschaffen sein, dass sie die Erkenntnis und die Realisierung der „partizipatorischen Parität“ befördern. Dieses Ziel verwirklicht sich entweder in der Form eines zivilgesellschaftlich organisierten sozialen Ausgleichs auf der Basis von Solidarität, oder durch eine gezielte Förderung von gesellschaftlicher Integration durch politische Institutionen – also durch staatliche Agenturen. Wer schon ins Kollektiv integriert ist oder die selbständige Möglichkeit dazu besitzt, hilft unter Umständen aus Altruismus denjenigen, die es noch nicht geschafft haben oder es nicht aus eigener Kraft bewerkstelligen können. Wo im öffentlichen Leben strukturelle Hemmnisse sozialer Integration deutlich werden und keine freiwilligen Akteure in Sicht sind, sondern eher egoistische Verweigerer wechselseitiger Anerkennung, muss

der Staat durch rechtliche Normierung oder finanzielle Unterstützung nachhelfen. Der Leitsatz aller entsprechenden Maßnahmen ist der Grundsatz eines „*empowerment* des Subjekts“ (Zoll 2000, S. 115) – einer Bestärkung jeder authentisch agierenden Person als öffentlich anerkannte und involvierte Bürgerin oder Bürger, um erst aus dieser Position heraus an der Bestimmung des gesellschaftlichen und kulturellen Zusammenhalts mitwirken zu können. Das führt zurück zur Multikulturalität.

Die kulturelle Identität erwächst aus dieser Praxis der öffentlichen Begegnung unter Bedingungen der Verschiedenartigkeit und der unterschiedlichen Mitgliedschaft oder Entfernung zu demjenigen Kollektiv, an dessen Lebensbewältigung man teilhat. Alle diejenigen, die an der Organisation des gemeinschaftlichen Regelungsbedarfs beteiligt sind, müssen die größtmöglichen Chancen erhalten, ihre Standpunkte einzubringen, im Austausch untereinander die gegenläufigen Interessen und Überzeugungen abzuwägen und durch die offene und öffentliche Beratung einen politischen Konsens zu erarbeiten. Insofern treffen nicht einfach nur Zugewanderte auf Einheimische. Vielmehr greifen Elemente der Verschiedenartigkeit unter Zugewanderten wie Einheimischen mit Elementen der Gleichartigkeit und Gleichrangigkeit ineinander – verbunden mit der Option zur freien Wahl des eigenen, individuellen Status innerhalb dieses Geflechts. Benhabib zählt die drei kulturelevanten Kernbestandteile eines demokratischen Verfahrens der selbstbestimmten Identitätsfindung auf: die wechselseitige Gleichheit der Beratungspartner, die nicht an den Rang kultureller Identitäten gebunden ist; das Recht der „Selbstzuordnung“, das einem die Möglichkeit des völlig freien Umgangs mit den unfreiwillig erworbenen Kulturmerkmalen (z.B. ethnische Herkunft, Religionszugehörigkeit) eröffnet und die individuelle Freiheit der Annahme oder Verweigerung von kulturellen Gruppenbindungen (vgl. Benhabib 2002, S. 19f).

Wer diese demokratietheoretischen Postulate ernst nimmt, ist darum bemüht, sich der ständigen Wandlungen von Interaktionskontexten und der Rahmenordnungen des politischen Kollektivs immer wieder neu zu versichern. Für die Kohärenz einer Gesellschaft bedeutet dies: Alle Individuen und Gruppen, die von außen friedlich und freiwillig mit der bisher als ‚eigenständigem‘ Kulturraum verstandenen Interaktions-gemeinschaft in Berührung kommen, sind an diesem Prozess der permanenten kulturellen Selbstfindung zu beteiligen. Das ist nicht nur ein politisches Gebot des partizipativen Gehalts im republikanischen Ethos, sondern auch das si-

cherste Mittel, die erforderliche *Integration* zu erreichen. Der integrative Dialog über die Merkmale und Manifestationen der Zugehörigkeit verringert die Gefühle und Ressentiments der Fremdheit auf Seiten der Zugewanderten wie auf Seiten der Einheimischen und hilft, aktive wie passive Ausgrenzung zu vermeiden.

In diesem Prozess der öffentlichen Konstituierung von gesellschaftlicher Identität lassen sich auch die Reflexe der Abwehr gegen das Fremde entlarven und ihre Auflösung in die Wege leiten. So lassen sich Sonderbedürfnisse von ethnischen Minderheiten oder Glaubensgemeinschaften kritisch debattieren und im Verfahren des öffentlichen Dialogs daraufhin prüfen, ob ihre Befriedigung gewährt oder verwehrt werden soll und kann. Es lassen sich Regeln für eine pluralistische Koexistenz eigensinniger Gruppierungen unter dem Dach eines nationalen – oder regionalen, vielleicht auch transnationalen – Zusammenhalts erarbeiten. Wenn also der fragwürdige Begriff der ‚Leitkultur‘ irgendeinen ernsthaften Sinngehalt haben könnte, dann allenfalls den der allgemeinen ‚Anleitung‘ zur kommunikativen und diskursiven Praxis, in der erst die Regeln der kulturellen Koexistenz und die Inklusions- wie Exklusionsmerkmale erarbeitet werden. Eine derartige Leitkultur wäre also inhaltsoffen und nur dort beschränkt, wo die Normen des Rechtsstaats tangiert werden – die ja ihrerseits als das Ergebnis einer ideellen oder sogar faktischen ‚Beratung‘ der betroffenen Bürgerinnen und Bürger zu betrachten sind. In republikanischem Verständnis kann die Selbstfindung einer nationalen Gesellschaft also nicht mit der prinzipiellen Verweigerung von Teilhabe einhergehen. Ebenso wenig ergibt die rigide Norm der zwanghaften Anpassungsbereitschaft aller Fremden einen Sinn.

Nur im Lichte dieses Politik- und Demokratieverständnisses entfaltet der Begriff der ‚Multikulturalität‘ seine Plausibilität. Multikulturalität meint also nicht die berührungslose Koexistenz von in sich geschlossenen Kulturkreisen, die sich in gegenseitiger Ignoranz bestenfalls tolerieren. Multikulturalität bezeichnet vielmehr den Prozess eines im Modus der Anerkennung vollzogenen Diskurses unter gruppenspezifischen Interaktionspartnern, der zur beständigen Revision und gegebenenfalls zur Neuordnung von Gruppenzugehörigkeiten führt. Multikulturalität wird so zum veränderlichen Aggregatzustand der möglichst pluralistischen und inklusiven öffentlichen Debatte über die Formen und Regeln der gesellschaftlichen und politischen

Zusammengehörigkeit. Multikulturalität verbindet sich mit einer partizipatorisch ausgerichteten demokratischer Praxis.

3. PARTIZIPATIONSANGEBOTE FÜR MIGRANTINNEN UND MIGRANTEN

In einem der Kategorie der Anerkennung verpflichteten Demokratieverständnis geht es einerseits darum, Heterogenität ohne den Rückfall in Partikularismus zu sichern. Das kann allgemein durch die gesellschaftliche und politische Präsenz von Minderheiten im Rahmen einer dem Pluralismus verpflichteten Mehrheitskultur geschehen, konkret realisiert etwa durch die demokratischen Funktionszuschreibungen an Ausländer-beiräte oder durch das gemeinsame Feiern religionsspezifischer Feste. Andererseits geht es darum, gleichzeitig Integration ohne eine Fixierung auf Homogenität zu betreiben. Das kann durch besondere Partizipationsangebote für marginalisierten Gemeinschaften oder durch teilweise zu-gestandene Sonderrechte für Minderheiten verwirklicht werden. Hier ist konkret die größere Toleranz für besondere, religiös begründete Riten und Symbole gefordert, aber auch Quotenregelungen, um eine stärkere Berücksichtigung von Migrantinnen und Migranten in den Gremien und Institutionen der politischen Interessenvertretung, der Parteien, oder in politischen Ämtern zu erzielen. Wo die Mischung aus gewahrter Heterogenität und erzielter Homogenität gelingt, verschwinden unversehens die bedrohlichen Komponenten von Fremdheit. Jene wachsende Zahl an Prominenten in den Bereichen Medien, Politik, Kultur oder Sport, die offenkundigen Migrationshintergrund besitzen und auch zu diesem stehen, ohne in ihrer Vorbild- und Leitfunktion beeinträchtigt zu werden oder sich beeinträchtigt zu fühlen, verkörpert für alle sichtbar die gelungene Anerkennung und Inklusion unter erkennbarer Wahrung multikultureller Vielfalt.

Der Auftrag zur demokratischen Inklusion, zur Mitbestimmung über das ‚Politische‘, muss sich in verstärkten *allgemeinen* und in *spezifischen* Partizipationschancen für die bislang Ausgeschlossenen niederschlagen. In dieser Hinsicht fehlt es in den meisten europäischen Nationalstaaten an hinreichenden Angeboten, während es freilich gleichzeitig auch an gruppenspezifischer Partizipationsbereitschaft fehlt. Erst wenn beides vorhanden ist, lässt sich ein gehaltvoller Diskurs unter allen Betroffenen über die

gruppenspezifisch und gesamtgesellschaftlich angemessenen kulturellen Distinktionsmerkmale führen. Es muss dabei eben auch möglich bleiben, die kulturelle Identität einer Mehrheitsgesellschaft mittels eines Diskurses so aufzubrechen, dass Minderheitskulturen eine Einfluss-möglichkeit auf die bislang geltende Mehrheitskultur zu erlangen vermögen (vgl. Meyer 2011, S. 34).

Politische Wahlen stellen *allgemeine* Partizipationsangebote bereit. Dabei ergibt sich als erstes Problem für die Migrantinnen und Migranten die Vorenthaltung von jeglichen substantiellen Wahloptionen durch die Bindung an die Staatsbürgerschaft. Allein in Nordrhein-Westfalen haben eine Million Ausländer aus Staaten außerhalb der Europäischen Union wegen ihrer fehlenden Staatsbürgerschaft kein Kommunalwahlrecht. Einige europäische Staaten haben demgegenüber ein weitaus freizügigeres Wahlrecht, das ein Wahlrecht für nicht eingebürgerte Ausländer auf lokaler, regionaler und teilweise sogar nationaler Ebene vorsieht und beispielsweise nur an eine bestimmte Aufenthaltsdauer gebunden ist (vgl. Klausen 2005). In Deutschland wäre für entsprechende Reformen eine Änderung des Grundgesetzes erforderlich.

Die allgemeinen Partizipationsangebote müssen durch *spezifische* Partizipationsangebote ergänzt werden. Dazu zählen beispielsweise Integrationsräte oder Ausländerbeiräte. Dort sinkt bedauerlicherweise die Wahlbeteiligung, in Bonn oder Köln sind teilweise weniger als 10% der Ausländer bereit, entsprechende Gremien zu wählen oder sich gar in ihnen zu engagieren. Großbritannien ist in dieser Hinsicht weiter, denn dort haben sich auf der lokalen Ebene Muslime vielfach als Religionsgemeinschaft bereitwillig organisiert und entsprechend Stadtratssitze oder sogar die Posten von Bürgermeister*innen inne (vgl. Klausen 2005, S. 18). Bislang gibt es etwa 30 muslimische Abgeordnete mit Sitzen in nationalen Parlamenten in vorwiegend christlich geprägten Staaten in Europa, davon kommen allein neun aus den Niederlanden. Keiner von diesen 30 kann aufgrund der demografischen Merkmale seiner Wahlkreise allein mit den Stimmen von Muslimen gewählt worden sein. Etwa zehn Muslime in Europa waren oder sind Minister oder Staatssekretäre, einige davon Frauen, wie die Ministerin für Inneres und Justiz in Schweden oder in Frankreich. In Deutschland gibt es immerhin eine erste muslimische Partei. Das muslimische *Bündnis für Frieden und Fairness* ist erstmals zur Kommunalwahl am 30. August 2009 in Bonn angetreten (vgl. Eussner 2009). Das Wahlergebnis war freilich nicht sehr

ermutigend, die Partei errang nur 2,1% der Stimmen und damit zwei Mandate im Stadtrat. In den Chatrooms des Internets wurde selbst dieser bescheidene Erfolg seitenlang von hämischen, rassistischen und rechtsradikalen Kommentaren begleitet.

Bedauerlicherweise korrespondiert den mangelnden Partizipationsangeboten eine nur geringe Partizipations*bereitschaft*. Muslime erweisen sich in den westlichen Gesellschaften als auffällig partizipationsresistent. Sie sind eher für – religiös besetzte – Einzelprobleme politisch zu aktivieren als für allgemeine Anliegen. So treten sie eher nur dann ins Licht der Öffentlichkeit, wenn rassistische Attacken oder die öffentliche Verletzung ihrer religiösen Gefühle zu beklagen sind. Wenn sie sich engagieren, steht ihre Lage als mangelnd berücksichtigte Minderheit im Mittelpunkt, kaum eine über ihre Besonderheit hinausweisende Problematik sozialer Integration. Wenn aber Partizipation überwiegend konfrontativ angeregt wird und sich nur auf das Engagement gegen die eigene Bedrohung, Deklassierung oder Missachtung richtet, werden die Potentiale der produktiven Spannung zwischen Heterogenität und Homogenität nicht hinreichend ausgeschöpft. Im Allgemeinen ist die Partizipationsbereitschaft von Migrantinnen und Migranten umso niedriger, je intensiver sich die Form des Engagements gestaltet. So beteiligen sie sich eher an Unterschriftensammlungen oder an politischen Demonstrationen, aber kaum an Bürgerinitiativen oder gar in Gestalt der Mitgliedschaft in einer politischen Partei (vgl. Glatzer 2004, S. 60). Die Bereitschaft von Migrantinnen und Migranten zum allgemeinen gesellschaftspolitischen Engagement hat zwar zugenommen, aber sie stagniert seit der Jahrtausendwende und ist sogar leicht rückläufig. Die Bereitschaft zur soziokulturellen Partizipation, etwa in Vereinen, verteilt sich sehr ungleich und ist hauptsächlich auf den Bereich des Sports konzentriert, während die weltanschaulichen Bereiche weitgehend fehlen (vgl. Glatzer 2004, S. 49).

Freilich mangelt es vielfach auch an einer spezifischen Partizipations*fähigkeit*. Dieses Manko resultiert aus dem bereits erwähnten Sprach- und Bildungsproblem. Die eigene Stimme erlangt man natürlich zunächst durch Sprachkompetenz. Darauf weisen Politiker aller Couleur in allen Sprachgemeinschaften hin. Die Eingewanderten müssen die Landessprache erlernen, um an den Diskursen teilnehmen zu können. Aber die Partizipationsfähigkeit krankt auch schlicht an enormen kulturellen Diskrepanzen. Aus dem Vorderen Orient nach Westeuropa eingewanderte Muslime besitzen

aufgrund ihrer sozialen Stellung oftmals keine Übung im politischen Debattieren und in der Praxis eines kulturellen Dialogs; die entsprechende Bereitschaft und Fähigkeit dazu muss ihnen daher erst im Rahmen des Einwanderungslandes schrittweise vermittelt werden. Artikulationsfähigkeit in der öffentlichen Debatte ist jedenfalls die Voraussetzung seitens der Beteiligten wie seitens der Institutionen, in denen der politische Dialog stattfinden soll.

Auch im Rahmen der politischen Interessenvertretung in Deutschland sind Organe der Muslime zu stark auf religiöse Angelegenheiten fixiert und zu wenig mit allgemein-politischen Anliegen befasst. Die Gründe dafür sind vor allem in der großen Diskrepanz zwischen der politischen Wertigkeit der christlichen Amtskirche und der muslimischen Glaubensgemeinschaft zu suchen. Es gibt keine Integration des Islam in das deutsche Staatskirchenrecht, das einseitig auf die christlichen Religionen fixiert ist. Die besondere Bedeutung der Moscheen als den lokalen Zentren nicht nur des religiösen, sondern auch des sozialen und kulturellen Lebens der Muslime wird als institutionelle Grundlage für eine rechtliche und politische Anerkennung und Gleichstellung als Religionsgemeinschaft und als Instrument der politischen Integration nicht hinreichend öffentlich wahrgenommen und staatskirchenrechtlich gewürdigt (vgl. Azzaoui 2011, S. 254). Das führt zu jenen Problemen, die sich rund um den von den staatlichen Organen angetriebenen Kulturdialog mit muslimischen Organisationen ansiedeln. Es läge im Interesse einer gebündelten muslimischen Interessenvertretung nahe, den *Koordinationsrat der Muslime in Deutschland* zu stärken, um parallel laufende Aktivitäten zu bündeln; dieser aber spricht nach Einschätzung vieler Muslime nicht für alle Muslime. Insofern müssten wenigstens die deutschen Ansprechpartner und Behörden diese vorerst unausweichliche Diversifikation deutlicher wahrnehmen. Das Fehlen autorisierter Partner des Kulturdialogs lässt sich anhand der immerhin verstetigten *Deutschen Islam Konferenz* beim Innenministerium nachverfolgen, wo es notorisch an einer ausgewogenen muslimischen Repräsentation zu mangeln scheint und die Muslime jeweils selbst untereinander darüber streiten, wer von ihnen mit welchen Anliegen repräsentiert sein sollte. Insofern musste erst einmal ein umfassender Dialog über angemessene Formen der Repräsentation in diesen Konferenzen geführt werden, der inzwischen zu einer deutlichen Erweiterung und Differenzierung des Teilnehmerkreises geführt hat (vgl. Busch/Goltz 2011, S. 30ff). Wenigstens ist mit dieser Konferenz ein institutioneller Ansatz geschaffen worden, einerseits die

Muslime als Teil der deutschen Gesellschaft anzunehmen und andererseits von Seiten der Muslime Dialog- und Integrationsbereitschaft öffentlich demonstrieren und pflegen zu können.

In Hinblick auf die spezifischen Partizipationsangebote und auf die Partizipationsbereitschaft sind bislang kaum ermutigende Ergebnisse, sondern vor allem eklatante Fehlbestände zu verzeichnen. So liegt es nahe, den Beitrag mit einem Maßnahmenkatalog zu beschließen, der als eine Art „To-do-Liste“ weitere Aufgabenbereiche auflistet. Demokratie unter den Bedingungen von Multikulturalität verlangt nach:

- intensiveren Eingliederungshilfen für Zuwanderer in alle Formen der schulischen, außerschulischen und politischen Bildung;
- der Förderung interkultureller Kompetenz und politischer Urteilsfähigkeit (in Hinblick auf die multikulturellen Rahmenbedingungen und ihre operativen Möglichkeiten) auf Seiten der Ansässigen wie der Zugewanderten;
- speziellen Förderprogrammen für die Arbeitsmarktchancen von Migrantinnen und Migranten;
- erhöhten Anreizen zur allgemeinen Partizipation unter den Migrantinnen und Migranten;
- vermehrten Orten, um die lokale Integration von Migrantinnen und Migranten in die bisherige ‚Nationalkultur‘ zu fördern (neue Formen der lokalen Selbstorganisation, multikulturell sensibilisierte Vereine, gemeinsam begangene religionsspezifische Feste).

Die verbesserte Integration von Migrantinnen und Migranten in die europäischen Einwanderungsländer zehrt mithin von der Konstellation einer theoretisch durchdachten und operativ greifbaren Anerkennung, die sich politisch in verbesserten Chancen auf allgemeine, ‚gleiche‘ partizipative Inklusion unter den Bedingungen von wechselseitig respektierter Verschiedenartigkeit ausweist. ‚Mehr Demokratie‘ ist also das lapidare Schlagwort, das bei näherer Betrachtung in eine komplexe Spannung zwischen Heterogenität und Homogenität tritt und zu höchst differenzierten Partizipationsangeboten auffordert.

LITERATUR

- Azzaoui, Mounir: Similarities in Difference: The Challenge of Muslim Integration in Germany and the United States, in: Issuebrief of the American Institute for Contemporary German Studies of the Johns Hopkins University, No. 33, December, 2009, S. 1-8.
- Azzaoui, Mounir: Muslimische Gemeinschaften in Deutschland zwischen Religionspolitik und Religionsverfassungsrecht – Schief lagen und Perspektiven, in: Hendrik Meyer, Klaus Schubert (Hg.), Politik und Islam, Wiesbaden, 2011, S. 247-276.
- Bedorf, Thomas: Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik, Frankfurt am Main, 2010.
- Benhabib, Seyla: The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era, Princeton, 2002.
- Benhabib, Seyla: On Culture, Public Reason, and Deliberation: Response to Pensky and Peritz, in: Constellations, Vol. 11, No. 2, 2004, S. 290-299.
- Busch, Reinhard/Goltz, Gabriele (2011): Die Deutsche Islam Konferenz – Ein Übergangsformat für die Kommunikation zwischen Staat und Muslimen in Deutschland, in: Hendrik Meyer, Klaus Schubert (Hg.), Politik und Islam, Wiesbaden, 2011, S. 29-46.
- Critchley, Simon (2007): Wahre Demokratie – Marx, politische Subjektivitäten und anarchische Meta-Politik, in: Ludger Heidbrink/Alfred Hirsch (Hg.), Staat ohne Verantwortung. Zum Wandel der Aufgaben in Staat und Politik. Frankfurt am Main, New York, 2007, S. 167-192.
- Deutsch, Karl W.: Nationenbildung – Nationalstaat – Integration. Düsseldorf, 1972.
- Eppe, Claus: Interkulturelle Konzeptionsmöglichkeiten am Beispiel der Landespolitik Nordrhein-Westfalens. Die interkulturelle Jugendmediendarbeit, in: Andreas Dornheim/Sylvia Greiffenhagen (Hg.), Identität und politische Kultur, Stuttgart, 2003, S. 274-286.
- Eussner, Gudrun: Bonner Islampartei: Islam ist Frieden. Gib dem Frieden deine Stimme, in: Europe News, 18. August, 2009. S. 1.
- Fraser, Nancy/Honneth, Axel: Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse. Frankfurt am Main, 2003.
- Gestring, Norbert: Parallelgesellschaft, Ghettoisierung und Segregation – Muslime in deutschen Städten, in: Hendrik Meyer, Klaus Schubert (Hg.), Politik und Islam, Wiesbaden, 2011, S. 168-190.

- Glatzer, Wolfgang (unter Mitarbeit von Rabea Krätschmer-Hahn): Integration und Partizipation junger Ausländer vor dem Hintergrund ethnischer und kultureller Identifikation. Ergebnisse des Integrationssurveys des Bundesinstituts für Bevölkerungsforschung. Wiesbaden, 2004.
- Haug, Sonja/Müssig, Stephan/Stichs, Anja: Muslimisches Leben in Deutschland – im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz, Nürnberg, 2009.
- Honig, Bonnie: *Democracy and the Foreigner*. Princeton, 2001.
- Honneth, Axel: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt am Main, 1992.
- Klausen Jytte: Europas neue muslimische Elite, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Heft 20, 17. Mai, 2005, S. 15-23.
- Livaneli, Zülfü: Ein tausendjähriger Marsch von Ost nach West. Auf ihrer Identitätssuche steht die Türkei vor einer der kritischsten Phasen ihrer Geschichte, in: *Süddeutsche Zeitung*, 17. Juni, 2008, S. 12.
- Meyer, Katrin: Kritik der Postdemokratie. Rancière und Arendt über die Paradoxien von Macht und Gleichheit, in: *Leviathan*, 39. Jg., Heft 1, 2011, S. 21-38.
- Mintzel, Alf: *Multikulturelle Gesellschaften in Europa und Nordamerika. Konzepte, Streitfragen, Analysen, Befunde*, Passau, 1997.
- Nullmeier, Frank: Anerkennung: Auf dem Weg zu einem kulturalen Staatsverständnis? In: Stephan Lessenich (Hg.), *Wohlfahrtsstaatliche Grundbegriffe. Historische und aktuelle Diskurse*, Frankfurt am Main/New York, 2003, S. 395-418.
- Nuscheler, Franz: *Internationale Migration, Flucht und Asyl*, 2. Auflage, Wiesbaden, 2004.
- Peritz, David: Toward a Deliberative and Democratic Response to Multicultural Politics: Post-Rawlsian Reflections on Benhabib's *The Claims of Culture*, *Constellations*, Vol. 11, No. 2, 2004, S. 266-290.
- Plessner, Helmuth: Die verspätete Nation. Über die Verführbarkeit bürgerlichen Geistes, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. VI, Frankfurt am Main, 1982.
- Rancière, Jacques: *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt am Main, 2002.
- Richter, Emanuel: *Republikanische Politik. Demokratische Öffentlichkeit und politische Moralität*, Reinbek, 2004.

- Richter, Emanuel: Die Einbürgerung des Islams, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, Heft 20, 17. Mai, 2005, S. 3-7.
- Richter, Emanuel (2008): Die Wurzeln der Demokratie, Weilerswist, 2008.
- Schultz, Tanjev/Sackmann, Rosemarie: „Wir Türken...“ Zur kollektiven Identität türkischer Migranten in Deutschland, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 43, 2001, S. 40-46.
- Smith, Anthony D. (2001): Nationalism. Theory, Ideology, History. Malden, 2001.
- Taylor, Charles: Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie, Frankfurt am Main, 2001.
- Welt: Der Tag, als Multikulti für tot erklärt wurde, Welt-Online (www.welt.de), 17.10.2010.
- Woellert, Franziska/Kröhnert, Steffen/Sippel, Lilli: Ungenutzte Potentiale. Zur Lage der Integration in Deutschland. Berlin, 2009.
- Žižek, Slavoj: Die Tücke des Subjekts, Frankfurt am Main, 2001.
- Zoll, Rainer: Was ist Solidarität heute? Frankfurt am Main, 2000.
- Zubaida, Sami: Islam in Europe: Political and Cultural Orientations, in: Kulturwissenschaftliches Institut (Hg.), Jahrbuch 2004, Bielefeld, 2005, S. 141-155.

„Kinder mit Migrationshintergrund“

Das Lösungswort der aktuellen Integrationsdebatte¹

FRANK-OLAF RADTKE

DAS ,INTEGRATIONSPROBLEM‘

„Das Differenzierungsprinzip der modernen Gesellschaft macht die Rationalitätsfrage dringlicher – und zugleich unlösbarer“. Niklas Luhmann (vgl. Luhmann 1984: 645) markiert mit dieser Feststellung das Grundproblem einer Gesellschaft, die, beginnend im 18. Jahrhundert, als *Weltgesellschaft* aus einer Vielzahl spezialisierter Funktionssysteme und ihrer Organisationen besteht: der Wirtschaft mit ihren Unternehmen, der Wissenschaft mit ihren Universitäten und Instituten, der Politik mit den Staaten und seinen Verwaltungen, des Rechts mit seinen Gerichten, der Religion mit ihren Kirchen etc. Diese funktional differenzierte Gesellschaft bringe keine immanente Rationalität (mehr) hervor, die integrierend wirken und die weitere Evolution der Gesellschaft determinieren könnte. Viele, sich unter Umständen konterkarierende Rationalitäten der Teilsysteme führen zu nichtvorhersehbaren Zuständen der gesellschaftlichen Entwicklung. Die Teilsysteme folgen ihrem je eigenen Programm, unbesorgt um die nicht erwünschten Nebenfolgen ihrer Entscheidungen, die noch jede ökonomische, technische oder soziale Innovation zeitigt.

1 Ausführlicher dargestellt ist die in diesem Vortrag angesprochene Pädagogisierung des Integrationsproblems in meinem Essay *Kulturen sprechen nicht – Die Politik grenzüberschreitender Dialoge*, Hamburg 2011, besonders S. 81ff

Einige signifikante Ereignisse im kurzen 21. Jahrhundert könnten als Meteteckel gesteigerter Interdependenz und Komplexität der Weltgesellschaft, aber auch des Kontrollverlustes staatlich organisierter Politik über die globale Evolution gedeutet werden: Der Angriff auf das World-Trade-Center am 11. September 2001 in New York, die aussichtslosen ‚Kriege gegen den Terror‘ in Afghanistan und im Irak, der Zusammenbruch der amerikanischen Investment-Bank Lehmann-Brothers 2008, ebenfalls in New York, mit den andauernden Turbulenzen auf den Finanzmärkten, und nun, in den ersten Monaten 2011: die medial unterstützten Aufstände gut qualifizierter, arbeitsloser junger Leute in Tunesien und Ägypten, Bürgerkriege in Libyen, bald auch in Syrien und anderen arabischen Ländern; die Explosion der japanischen Atomreaktoren in Fukushima nach einem extremen Erdbeben und Tsunami; weiter das andauernde Flüchtlingsdrama vor der italienischen Insel Lampedusa und an den anderen Außengrenzen der Festung Europa und schließlich der Amoklauf von Norwegen im Juli 2011. Das ‚Projekt Moderne‘, das durch einen festen Glauben an einen unablässigen, linearen ‚Fortschritt‘ gekennzeichnet war, scheint seine Überzeugungskraft verloren zu haben. Die gesellschaftliche Evolution ist politisch nicht unter Kontrolle zu bringen, auf ihre Effekte kann man nicht vertrauen. Die Politik scheint nicht weiter zu wissen und konsterniert still zu stehen.

Funktionale Differenzierung, Kontrollverlust bei gleichzeitiger Steigerung der wechselseitiger Abhängigkeiten und der Komplexität der sozialen Systeme, das sind die Merkmale, die das ‚Integrationsproblem‘ der modernen Gesellschaft bezeichnen. Es hat zwei Seiten, eine systemische und eine soziale. Man unterscheidet die Integration *der* Gesellschaft von der Integration *in die* Gesellschaft. ‚Systemintegration‘ bezeichnet das Problem des Zusammenhalts der Gesellschaft, das aufgrund der Interdependenz der spezialisierten Funktionssysteme entsteht. Der Begriff ‚Integration‘ setzt immer noch die Vorstellung der ‚Einheit‘ von national, d.h. erdräumlich eingegrenzten Gesellschaften im Plural frei, die jeweils wie ein ‚Organismus‘, ja wie ein handelndes ‚Individuum‘ gedacht werden könnten. Die Nation als begriffliches Konglomerat aus Staat und Volk, Gesellschaft und Gemeinschaft, wird in der politischen Arena immer wieder als Subjekt aufgerufen und in Selbstverständigungsdebatten über die eigene Identität verwickelt.

Aber anders als in vormodernen, ständisch organisierten Gemeinwesen, die über ein materiell wirksames Wertesystem verfügten und lokal über

„Solidarität“ integriert wurden, ist in der modernen Weltgesellschaft die Integration interdependenter, aber eigenlogisch operierender sozialer Systeme ein „offenes“ Problem. Systemtheoretisch betrachtet handelt es sich um ein Folgeproblem der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft, die vom Verlust des viel beschworenen Zusammenhalts und des moralischen Grundkonsenses des Gemeinwesens begleitet wird. Die funktional differenzierte Gesellschaft ist nur noch negativ integriert, derart dass der Ausfall der Leistungen eines ihrer spezialisierten Funktionssysteme, etwa der Wirtschaft, des Rechts, der Wissenschaft/ Technik, weltweit gravierende Folgen für alle anderen Systeme hätte.

Auch die „soziale Integration“, die das Problem des Einbezugs individueller Akteure in ein soziales System meint, ist keine Selbstverständlichkeit mehr – im Weltmaßstab geht es um die Inklusion der (Welt-)Bevölkerung in prinzipiell alle Funktionssysteme der (Welt-)Gesellschaft. Allein die Zugehörigkeit zu einer Familie und zu einem Staat kann man noch durch Geburt erlangen. Um seine Inklusion in alle anderen Funktionssysteme bzw. deren Organisationen muss sich das Individuum selbst bemühen – es muss Zugang zu den jeweiligen Leistungs- oder Klientenrollen als Lehrer/Schüler, Arbeitnehmer/-geber, Arzt/Patient, Gewählter/Wähler etc. finden. Eine qualifizierte Inklusion in möglichst viele, nicht unbedingt in alle Teilsysteme, darunter besonders relevant Wirtschaft und Erziehung, werden für das Individuum und seine Lebensführung existentiell wichtig. Das Bezugsproblem der Politik in der modernen Gesellschaft stellt sich demnach wie folgt dar: „In einer funktional differenzierten Gesellschaft gilt es [...], mit Hilfe des Gleichheitspostulats die Inklusion der Gesamtbevölkerung (also: jedes Einzelnen) in alle Funktionsbereiche durchzusetzen“ (Luhmann 1997: 31). Wie kann sichergestellt werden, dass vielfache Inklusionschancen für die ganze Bevölkerung, also für jeden Einzelnen, bereit gestellt werden?

Die Wucht des Problems der sozialen Inklusion wird deutlich am Ausmaß der Arbeitslosigkeit und prekärer Beschäftigungsverhältnisse unter Jugendlichen heute. In Spanien ist fast jeder zweite der unter 25-Jährigen ohne eine dauerhafte Beschäftigung, ohne eigene Wohnung oder Familie, ohne gesicherte Krankenversorgung. Ähnlich liegen die Verhältnisse in fast allen Anrainerstaaten des Mittelmeers in Europa und Nordafrika – unabhängig davon, ob sie zur EU gehören oder nicht. Empörung und Protest der Jugend gegen diese Misere finden jedoch keinen Adressaten.

Aus Sicht des Individuums wie der sozialen Systeme und ihrer Organisationen ist Wanderung eine mögliche Lösung für das grundlegende Strukturproblem der modernen Gesellschaft. Individuen müssen Inklusionschancen da suchen, wo und wie sie sich bieten. Dadurch steigert sich der Zwang zu räumlicher Mobilität derart, dass beim gegebenen Stand der Kommunikations- und Verkehrstechnik auch großräumige, grenzüberschreitende Migration in der Weltgesellschaft zu einer regelmäßigen Erscheinung werden konnte (vgl. Bommes 1999). Ziel der Migranten sind die großen Städte: „Ballungsräume, prosperierende Metropolen, die eine Verdichtung von multiplen Inklusionschancen auf engem Raum versprechen“ (Nassehi 2002: 222).

Weil eine vollständige Integration – eine ‚Vollinklusion‘ der Bevölkerung im Sinne von gleichen Teilnahme- und Teilhabechancen für *alle* an möglichst vielen Funktionssystemen – strukturell *hoch unwahrscheinlich*, tatsächlich nicht realisiert und wohl auch nicht realisierbar ist, wurde die Integrationsforderung schon bald als Koordinationsaufgabe gedeutet. Da man sich auf die eigensinnig operierenden Funktionssysteme und deren Bereitschaft, Personen in Anspruch zu nehmen, nicht verlassen kann, wird die Steuerungsbedürftigkeit der modernen Gesellschaft entdeckt. Seither fällt die Aufgabe der Koordination und Synchronisation von (a) Bevölkerungsentwicklung und (b) Aufnahmebereitschaft der Funktionssysteme einem neu entstehenden Funktionssystem, der Politik, zu, das seit dem 18. Jahrhundert als ‚Staat‘ organisiert wird. Der Staat beansprucht Souveränität über die Bevölkerung, die auf seinem Territorium lebt, und formt sie zu einem Volk, auf dessen Loyalität er angewiesen ist. Seit der Französischen Revolution wird die Erledigung der Integrationsaufgabe zusätzlich beschwert durch die Wertpostulate der Freiheit und Gleichheit, die allen Bürgern qua Menschenrecht garantiert und allen politischen Interventionen als normative Selbstbindung aufgegeben sind.

Aus der Steuerungsbedürftigkeit der Gesellschaft ist ihre „Staatsbedürftigkeit“ (Ernst Forsthoff 1971) geworden. Im 20. Jahrhundert ist in Europa der Sozial- und Wohlfahrtsstaat entstanden, der das doppelte Integrationsproblem, das in der Folge funktionaler Differenzierung entstanden ist, in unterschiedlichen Varianten regional in je eigener Souveränität zu bearbeiten sucht. Indem der Staat zusätzlich zu den bürgerlichen und politischen auch *soziale* Anrechte auf Integration im Sinne der Teilnahme und Teilhabe für seine Bürger begründet, kann er im Notfall ersatzweise eine

zeitweise ‚stellvertretende‘ Inklusion in Systeme der sozialen Sicherung anbieten, Exklusion ordnen und verwalten, das Risiko künftiger Nicht-Inklusion abmildern und Inklusion vermitteln.

HANDLUNGSOPTIONEN

Das „Doppelvertrauen auf Evolution und Politik“ (Luhmann 1996: 26) ist verloren gegangen. Den Glauben, Politik könne als Präzeptor der Evolution auftreten, hat nicht zuletzt sie selbst aufgegeben. Um der Erwartung auf multiple Inklusionschancen der Bevölkerung entsprechen zu können, müsste Politik auf die entscheidenden Variablen, die biologische (demographische) *und* die soziale Seite der gesellschaftlichen Evolution Einfluss nehmen können, wollte sie versuchen, eine Balance zwischen der Bevölkerungsentwicklung und der Integrationsbereitschaft der sozialen Systeme herzustellen. Aber welche Optionen, welche Einflussmacht hätte sie tatsächlich?

Sie könnte sich bei der Lösung des strukturellen Integrationsproblems (a) auf Biopolitik und die Bewirtschaftung der Bevölkerung verlegen. Die Optionen wären: Geburtenkontrolle oder -förderung, Eugenik, Zwangsum- und -ansiedlungen, Beschränkungen der Freizügigkeit und des Aufenthalts, dazu gezielte Investitionen in das Humankapital der Bevölkerung etwa durch öffentliche Erziehung. Alternativ könnte die Politik (b) die Koordination von Bevölkerungsentwicklung und -allokation einerseits und Inklusionsbereitschaften der Funktionssysteme andererseits Marktmechanismen überlassen. Dazu müsste sie die Mobilitäts- und Flexibilitätserwartungen auf alle Menschen ausdehnen, die (Arbeits-)Märkte weiter deregulieren und weltweite Bewegungs- und Niederlassungsfreiheit erlauben. In einer sozialistischen Variante könnte sie (c) ein ‚Recht auf Arbeit‘, auf bezahlte Beschäftigung garantieren, oder ein ‚leistungsunabhängiges Grundeinkommen‘ aus Steuermitteln finanzieren, das Teilnahme- und Teilhabechancen aller oberhalb einer definierten (Armuts-)Schwelle gewährleisten müsste. Eine viel diskutierte Kompromisslinie zwischen Reglementierung und Deregulierung stellte (d) eine Politik der ‚selektiv-gesteuerten Zuwanderung‘ dar (‚Punktesystem‘), die Kriterien ökonomischer Nützlichkeit, aber auch humanitären Aspekte nach eigenen Gesichtspunkten des aufnehmenden Gemeinwesens zu berücksichtigen hätte.

Die bio-politische Strategie, die in Deutschland in der Sarrazin-Debatte neue Anhänger gefunden hat, verbietet sich in demokratisch verfassten Rechtsstaaten aufgrund humanistischer Selbstbeschränkungen. Die wirtschaftsliberale Lösung, die von transnationalen Organisationen (WTO, OECD, EU) favorisiert wird, trifft auf Ablehnung, weil sie die Souveränität national verfasster Sozial- und Wohlfahrtsstaaten unterläuft und gegenüber den Ängsten der ‚eigenen‘, unter Konkurrenzdruck geratenden, an Protektion gewöhnten Bevölkerung (‚Wählerschaft‘) kaum durchzusetzen wäre. Die Garantie eines allgemeinen ‚Rechts auf Arbeit‘ setzte einen Eingriff in die Autonomie des Beschäftigungssystems (Recht auf Eigentum) und den folgenreichen Verstoß gegen die ökonomische Rationalität voraus; das ‚leistungslose Grundeinkommen‘ verlangte einen Austausch des herrschenden Menschenbildes und eine grundlegende Abkehr vom meritokratischen Prinzip, das der ideologische Grundpfeiler nicht nur der kapitalistischen Wirtschaftsweise, sondern die Voraussetzung der Befreiung aus den Zwängen der sozialen und ethnischen Herkunft ist. Schließlich: Die durch ökonomische Nützlichkeits- und Opportunitätserwägungen gesteuerte Einwanderung hat ihren Praxistest – etwa in Kanada – nicht bestanden. Das Modell setzt Attraktivität (‚umfassende Inklusionsversprechen‘) voraus und versagt, sobald diese Leistung – etwa bezahlte Arbeit, auskömmliche Lebensführung – nicht erbracht werden kann. Im Falle eines negativen Wanderungssaldos entfällt diese Option ganz.

Solange der Wohlfahrtsstaat *national* verfasst und nur für ‚seine‘ (Staats-) Bürger und die auf seinem Territorium lebenden Einwohner zuständig bleibt, wird er selbst zum Hindernis für eine individuelle, durch Eigeninitiative in Gang gesetzte Bewältigung der Integrationsaufgabe. Er verwickelt sich in paradox angeordnete Probleme. Das staatliche Leistungsangebot: (stellvertretende) Ersatz-Inklusion in die Systeme der sozialen Sicherung gerät in Widerspruch zu der gesellschaftlichen Lösungsoption für soziale Integration: (marktgesteuerte) Zuwanderung in der Regie der Funktionssysteme. Weil besondere Inklusionschancen auf Arbeitsmärkten gerade dann entstehen, wenn Migranten unter Ausnutzung des Wohlstandsgefälles zwischen nationalen Inklusions- und Verteilungskontexten bereit sind, zu anderen Konditionen als ansässige Arbeitnehmer anzutreten, schafft der Wohlfahrtsstaat, worauf Michael Bommers hingewiesen hat, wenn er eine „Ungleichheitsschwelle nach außen“, etwa durch Mindeststandards der Beschäftigung und Risikoversorge, aufrecht erhält, „perma-

nent weitere Anreise zu grenzüberschreitender Migration“ (Bommes 2011: 87)

Weder Ein- noch Auswanderung sind ohne erhebliche Nebenwirkungen wirkungsvoll zu steuern. Der Staat, der die umfassende, qualifizierte Inklusion der ‚eigenen Bevölkerung‘ nicht gewährleisten kann, kann auch die Auswanderung einzelner nicht verhindern. Auswanderung wird als Verlust registriert, wenn die Auswanderer hochqualifiziert sind und vorangegangene öffentliche Bildungsinvestitionen abgeschrieben werden müssen (‚brain drain‘). Auch unerwünschte Zuwanderung kann offenbar nur begrenzt reguliert werden. Humanitäre Gründe kollidieren mit ökonomischen Erfordernissen und politischen Opportunitäten. Der Staat befürchtet die direkte ‚Einwanderung in die Sozialsysteme‘, sorgt sich um seine eigenen Probleme (‚Finanzierbarkeit‘) und schottet sich quasi-militärisch ab. Wo er, als Mitglied der EU, nach innen dereguliert (Freizügigkeit) und sich nach außen mit Einwanderungsbeschränkungen wehrt (Frontex), provoziert er ‚Schlepperbanden‘ und Umgehungsverhalten bei den Abgewiesenen und muss tausendfachen Tod an seinen Außengrenzen in Kauf nehmen. Zudem erzeugt die dauerhafte Anwesenheit von Nicht-Staatsbürgern auf dem Staatsterritorium, denen zur Abschreckung Inklusionschancen (Arbeitsaufnahme) gezielt versperrt, zugleich aber basale soziale Anrechte verweigert werden, gravierende Folgeprobleme (Duldung, Lager, Abschiebehaft) und damit Zumutungen für das humanitäre Selbstverständnis demokratisch verfasster Gemeinwesen. An deren Rändern wachsen die Potentiale abweichenden Verhaltens der Exkludierten (illegale Märkte).

AUS- UND IRRWEGE

Eingeklemmt zwischen rechts- und wohlfahrtsstaatliche Selbstbeschränkungen, irritiert von ihrer eigenen Rat- und Einflusslosigkeit gegenüber den Dynamiken der gesellschaftlichen Evolution, die vor dem Publikum nicht eingestanden werden kann, bleibt der Politik im Feld der Migration und Integration eine dritte Option: In einer diskurs-strategischen Wende thematisieren Politiker jeglicher parteipolitischen Couleur überall auf der Welt nicht die strukturell schwindende Integrationsbereitschaft der Funktionssysteme, sondern die Lauterkeit der Motive der neu hinzukommenden und die Integrationswilligkeit der bereits anwesenden, nicht mehr abzuweisen-

den Zuwanderer. Einwanderung erscheint als Bedrohung der Souveränität und kulturellen Identität des Aufnahmelandes; wo sie nicht (mehr) abzuwenden ist, wird Integration vereinselt zu einem Problem der bereits anwesenden Zuwanderer umgedeutet. Es wird individualisiert (vgl. Radtke/Stošić 2008: 79ff).

In einem konzertierten Zusammenspiel von Wissenschaft, Medien, operativen Stiftungen und Politik wird das Problem der strukturellen Integration der Gesellschaft im Lichte der gegebenen operativen Möglichkeiten und Opportunitäten neu definiert. Nach dem Inkrafttreten des *Gesetz(es) zur Steuerung und Begrenzung der Zuwanderung und zur Regelung des Aufenthalts und der Integration von Unionsbürgern und Ausländern* im Jahre 2005 ist in Deutschland die Aufgabe der sozialen *Integration* der Bevölkerung in die Funktionssysteme der Gesellschaft (Inklusion) – das ja auch Millionen Hartz IV Empfänger und die vom sozialen Abstieg bedrängte Mittelschicht betrifft – im öffentlichen Diskurs symbolisch und nicht ohne populistische Untertöne auf ein Migrationsproblem verengt worden. Exemplarisch zu besichtigen war diese Engführung auf den als *Events* inszenierten Nationalen Integrationsgipfeln seit 2006. Soziale Integration erscheint in der öffentlichen Präsentation – nicht nur durch Thilo Sarrazin – als ein Problem der schon anwesenden (muslimischen) Zuwanderer (‚Folgeprobleme einer kurzsichtigen Anwerbepolitik‘), die als ethnisch Nicht-Zugehörige in Konkurrenz zu den ‚eigenen‘ Bürgern und der Inklusionsbemühen gesetzt werden.

Erst wenn aus der Perspektive des (Wohlfahrts-)Staates und seiner Administration aus Selbstschutz unterstellt wird, dass Zuwanderung nicht in die jeweiligen Funktionssysteme, sondern in ein ‚Aufnahmeland‘ und seine Sicherungssysteme stattfindet, können Zuwanderung und die damit regelmäßig einhergehenden Schwierigkeiten im Zusammenleben von Ansässigen und Hinzukommenden, Etablierten und Außenseitern, auf ein erdräumlich eingegrenztes *Kultur- bzw. Werteproblem* zugerechnet (‚Kulturkreise‘) und – weil das schwer zu operationalisieren und Gegensätze kaum zu erkennen wären – letztlich auf ein *Religions-* und *Sprachproblem* reduziert werden. Damit wird eine Differenzlinie gegenüber allen anderen Differenzen (soziale Lage, Geschlecht, Alter etc.), die zu antagonistischen Konstellationen führen könnten, willkürlich herausgehoben.

Empirisch immigrieren Menschen jedoch nicht primär in ein ‚Aufnahmeland‘, sondern sie wandern mit unterschiedlichen Motiven gezielt in die

lokal organisierten, transnational operierenden Funktionssysteme ein. Ziele sind vor allem das Beschäftigungssystem (Arbeitsmigranten, Wirtschaftsflüchtlinge), aber auch das Familiensystem (Heiratsmigration), das Erziehungs- und Wissenschaftssystem (Studium), neuerdings auch das Gesundheitssystem (Patienten-/Pflegermigration); oder man wandert als Sportler (Legionäre) – in den allermeisten Fällen ohne jede vorgängige Absicht, sich in ‚ein Land‘ zu integrieren. Das kann auch gelten für die Flucht in die Obhut eines Staates (Asyl).

Wenn aber auf das ‚Land‘ als Bezugspunkt der erwarteten Integration referiert und diese mit Assimilation gleichgesetzt wird, kann ‚Kultur‘ nicht mehr funktionssystemspezifisch (‚Wirtschaftskultur‘, ‚politische Kultur‘, ‚Rechtskultur‘, ‚Wissenschaftskultur‘), sondern – zusammen mit Religion und Sprache – nur noch *national* gedacht werden, so, als könnte es auch unter Bedingungen funktionaler Differenzierung, die zu weitgehend pluralisierten Lebensformen und parallel angeordneten (sozial-moralischen) ‚Milieus‘ geführt hat, ein materiell wirksames Wertesystem (‚Leitkultur‘) der lokalen Gesellschaft geben. Erst unter dieser Prämisse konnte man von ‚interkultureller Kommunikation‘ sprechen, dabei Wertedissens oder Missverständnisse zwischen *nationalen* Kulturen vermuten und Abhilfe im Dialog suchen.

Die neue Semantik ‚Migrationshintergrund‘ soll die politisch ungewollte Programmatik des Multikulturalismus überwinden. Sie wird administrativ so benutzt, wie bislang die klassischen Merkmale der Sozialpolitik: Geschlecht (zwei oder drei Ausprägungen), Alter (drei oder vier Lebensphasen) oder sozio-ökonomischer Status (oben und unten). Im Gegensatz zu den klassischen Merkmalen aber, die theorievermittelt, klare, z.T. messbare Differenzen behaupten und mit Prognosen über Inklusionswahrscheinlichkeiten oder Bedarfslagen der Unterschiedenen verbinden, bleibt der semantische Gehalt von ‚Migrationshintergrund‘ insofern völlig uneindeutig, als sich hinter der Chiffre eine unbestimmte Vielfalt von Migrationsverläufen verbergen kann: von der Elitenwanderung bis zum unbegleiteten minderjährigen Flüchtling, vom Enkel eines Gastarbeiters bis zum politisch verfolgten Künstler.

Die Befürchtung eines Mit-, Neben- oder Gegeneinanders nationaler Kulturen bleibt auch für diese Integrationspolitik bestimmend. Wie im Programm des Multikulturalismus gilt ‚nationale Kultur‘ als integrationspolitisches Ordnungsmuster, das sich, nun in der Formulierung ‚Migra-

tionshintergrund‘, dazu eignen soll, die in der modernen Gesellschaft dominierenden Unterschiede administrativ zu erfassen. Anders als mit der lange benutzten Rechtsfigur des ‚Ausländers‘ wird mit dem Konstrukt des ‚Migrationshintergrundes‘ unbemerkt ‚Kultur‘ in ein weiteres *unverlierbares* Merkmal umgedeutet, das im Umgang mit Zuwanderern wieder auf ‚Abstammung‘ abstellt, nun nicht mehr mit dem Teiler halb, viertel oder achteil, sondern mit der Unterscheidung erster, zweiter und dritter Generation.

Operativ ergibt sich aus der doppelten Bewegung der Individualisierung des Integrationsproblems und der Kulturalisierung des Migrationsproblems für den Sozialstaat die Möglichkeit, Einheimischen und Zuwanderern Anpassungs- und Qualifikationsanstrengungen abzufordern und ihnen zugleich Förderung anzubieten. So, als könnte man Integration lernen, stehen für die einen Qualifikationsmaßnahmen, für die anderen zusätzlich Integrations- und Sprachkurse inklusive Staatsbürgerkunde bereit. Nicht erst seit PISA gravierende Kompetenzmängel in der gesamten nachwachsenden Generation festgestellt und die Chiffre ‚Kinder mit Migrationshintergrund‘ in Umlauf gebracht hat, stehen Tests und Kurse für die Option, das Inklusionsproblem zu *pädagogisieren*.

Eine *Pädagogisierung* sozialer Probleme, d.h. ihre Umdeutung in eine Erziehungs- bzw. individuelle Lernaufgabe, die mit Mitteln des Erziehungssystems zu erledigen ist, findet immer dann statt, wenn andere Mittel zur Steuerung nicht verfügbar und Konsens für allfällige politische Entscheidungen nicht zu beschaffen ist. Im Fall der Migration eröffnen Individualisierung, Kulturalisierung und Pädagogisierung der Integrationsaufgabe diskursstrategisch die Möglichkeit, die Zuwanderer und ihre Kinder – wie alle anderen Exkludierten auch – publikumswirksam auftrumpfend für ihre Situation individuell verantwortlich zu machen. Integrations*mißerfolge*, seien es Arbeitslosigkeit, Kriminalität oder Schulversagen, die offensichtlich komplexe Ursachen haben können, werden in einem ersten Argumentationsschritt zur Integrations*unwilligkeit* oder gar *-unfähigkeit* der ‚Fremden‘ vereindeutigt. Dazu muss zweitens argumentationsstrategisch ihr ‚Migrationshintergrund‘ für die verhaltensdeterminierende Wirkung vermeintlich ‚fremder‘ Kulturen und Religionen eintreten, als deren Träger sie präsentiert werden – sie wollen oder können nicht anders. Auf diesem Boden wird böswilliger Ranküne Vorschub geleistet und es gedeihen Überfremdungs- und Untergangsphantasien (‚Islamophobie‘), die das ‚Eigene‘ nur als Abwehr des ‚Fremden‘ konstruieren können.

Aus dem Fokus der öffentlichen Aufmerksamkeit gerückt wird mit dieser Diskursführung die andere, strukturelle Seite des Integrationsproblems, vor dessen Lösung die Politik kapitulieren muss. Invisibilisiert wird die soziologische Einsicht, dass die fehlende Balance von demographischer und sozialer Entwicklung das zentrale Strukturproblem der funktional differenzierten (Welt-)Gesellschaft ist, die Synchronisation beider Dynamiken aber höchst unwahrscheinlich ist. Überschrieben wird die Einsicht, dass Migration in all ihren Ausprägungen aufgrund weltweit differentieller Inklusionschancen eine Lösungsoption für das Problem der sozialen Inklusion darstellt, dass diese Option aber mit der nationalstaatlichen Ordnung der Welt und der Privilegierung der eigenen Staatsbürger kollidiert – mit erheblichen Folgeproblemen überall auf der Welt.

ZUKUNFTSFRAGEN

Nicht erst in den letzten zehn Jahren, seit PISA als Schock inszeniert, seit das Einwanderungsgesetz verabschiedet und eine Serie von Integrationsgipfeln einberufen wurde, wird in Sachen ‚Integration‘ auf der Seite der Individuen, zumal der zugewanderten, pädagogisch viel getan: Deutschkurse, gebührenfreie Kindergartenplätze, Bildungspläne, Qualitätsstandards, Leistungsvergleiche, ein nationaler und viele Länder- und kommunale Bildungsberichte, ein nationaler und viele Länder- und kommunale Integrationspläne usw. verlangen dem Personal der Bildungs- und Sozialeinrichtungen viel Engagement ab. Kindergärten, Schulen und Hochschulen sind in ein nervöses Experimentierfeld effektivitäts- und effizienzsteigernder Reformen und Projekte verwandelt worden. Um die positiv konnotierten Begriffe Hilfe und Bildung ist eine ganze ‚Integrationsindustrie‘ mit ansehnlichen Bilanzen entstanden. Enttäuschungen über die bislang erzielten Ergebnisse können vermieden werden, weil es in der Erziehung keine Kausalität gibt, Ursachen und Wirkungen also nicht zurechenbar sind.

Die Strategie des ‚Integration kann man lernen‘ ist auf der Seite der Arbeitslosen wie der Migranten ausgeschöpft – wenn auch nicht obsolet. Menschen können nur begrenzt nach- und umqualifiziert werden, solchen, die systematische Inklusionshandicaps aufweisen, muss unter dem Gleichheitspostulat geholfen werden. Die Hilfe hat, wie alle Interventionen, Wirkungen, aber auch unerwünschte Nebenwirkungen. Schwerwiegend ist, dass sie Exkludierte und Zuwanderer gleichermaßen als *defizitär* und im

Falle des Misserfolgs als *parasitär* erscheinen lässt – relativ zu den Inklusionsbedingungen und -erwartungen, welche die Funktionssysteme vorgeben. Soll sich die künftige Migrations- und Integrationspolitik nicht in pädagogischen Fördermaßnahmen und im Streit um das Kopftuch, Trittbrettfahrer und Parallelgesellschaften erschöpfen, gilt es Abstand zu halten von der Ideologie des *blaming the victim* und nach alternativen Interventionspunkten zu suchen, um den unbefriedigenden Stand der sozialen und systemischen Integration zu beheben.

Alle begründeten Zweifel an der Gestaltbarkeit der Gesellschaft entlasten die Politik mit ihren Parteien und Verbänden und den Staat mit seinen Verwaltungen und Gerichten nicht von der Aufgabe, sich ein möglichst zutreffendes Bild von der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu verschaffen. Dazu gehört, dass sie ihre eigene Rolle in der gesellschaftlichen Evolution, deren Teil sie sind, bedenken. Das gleiche gilt für all jene gesellschaftlichen Akteure, zumal Publikumsmedien, Wissenschaft und Nicht-Regierungsorganisationen, die an der Konstruktion sozialer Probleme maßgeblich mitwirken. Hier besteht ‚nachholender‘ Reflexionsbedarf.

Angesichts ungelöster Aufgaben müsste es darum gehen, andere als die bisher etablierten Deutungen des Integrationsproblems zunächst gedanklich zu erproben, um daraus neue Strategien zur Lösung der Probleme ableiten zu können. Das Moratorium sollte dazu führen, die deutschen/europäischen Traditionen des Umgangs mit Migration und zugewanderten Minderheiten zu überdenken, die dabei eingeübten Denkweisen und etablierten Semantiken zu überprüfen, um letztlich die Organisation des Gemeinwesens an die längst anders strukturierten weltgesellschaftlichen Verhältnissen anpassen zu können.

Die vorangegangenen Überlegungen wollen einen Anstoß dazu geben, den Fokus der Erörterungen auf die Seite der Evolution der sozialen Systeme und insbesondere der staatlichen Einrichtungen zu lenken und bei der Frage nach deren Inklusionsbereitschaften anzusetzen. In den großen deutschen Städten verliert die Unterscheidung von Mehr- und Minderheiten mit oder ohne Migrationshintergrund zunehmend ihre Bedeutung für die Lebensführung des Einzelnen. Weil die Menschen in multiplen, funktionssystemspezifischen Kontexten leben, in denen sich vielfältig differenzierte, ganz unterschiedlich integrierte Milieus und Lebensstile gebildet haben, steht zu erwarten, dass ‚Migrationshintergrund‘ zunehmend ein Distinktionsmerkmal unter anderen wird. „In Frankfurt schert es die Leute nicht

so, wo Du herkommst. Sie schert es nur, was Du machst“, wird ein Balkan-Pop Musiker aus der Bucovina in einem Szeneblatt zitiert, der deshalb interessant ist, weil er macht, was er macht: gute Musik. Darin, dass es im Berliner Bezirk Neukölln oder in einzelnen Regionen Mecklenburg-Vorpommerns noch anders zu sein scheint, liegt die Herausforderung.

Nicht ‚die Gesellschaft‘ ist ‚überaltert‘ oder ‚ethnisch-heterogen‘, sondern die Bevölkerung ist es – in den Augen des Sozialstaates. Und: Kulturen oder Religionen kämpfen nicht, sondern Interessengruppen machen sich ‚Kultur‘ als Ressource der ethnischen Vergemeinschaftung oder der Mobilisierung im Kampf um Anerkennung und Verteilungsgerechtigkeit zu nutzen. An der Bevölkerungsentwicklung und -zusammensetzung ist ebenso wenig zu ändern, wie Eingriffe in die Dynamik der sozialen Evolution vielversprechend oder aussichtsreich sind. In dieser Lage begrenzten Einflusses scheint es geboten, Politik und Staat zu ermuntern, zunächst vor der eigenen Tür ihrer Organisationen zu kehren und dort geeignete Instrumente zum Umgang mit und zur Gestaltung von Migration zu entwickeln.

Wie könnte das neue politische Selbstverständnis der BRD als ‚Einwanderungsland‘, das sich die Politik mit dem Integrationsgipfel demonstrativ verordnet hat, *operationalisiert* werden? Zu unterscheiden sind zwei Ebenen: Die Ebene der *staatlich verantworteten* Institutionen und Organisationen, die „nachholend“ (K. J. Bade 2007), im Lichte normativer Ziele, an die Erfordernisse der Lebenswirklichkeit anzupassen sind, von der Ebene der *Semantik* und des darauf fußenden Bewusstseins der Öffentlichkeit. Staat und Öffentlichkeit müssten sich in die Lage versetzen, Zugang zur Wirklichkeit der strukturellen Veränderungen der Weltgesellschaft zu finden.

Damit staatliche Regulierungen die Migrations- wie Integrationsdynamik in der Gesellschaft nicht nur nicht behindern, sondern Menschen ihre Chancen suchen lassen; damit Gefahren, die mit der Migration verbunden sind, realistisch eingeschätzt und ihre Potentiale für die Bewältigung der Aufgaben genutzt werden können, welche die Evolution der Politik aufgibt, gilt es, die staatliche Ordnung an die neuen Verhältnisse in der Welt des 21. Jahrhunderts anzupassen. Deutschland wird seine Bedeutung als Drehscheibe Europas, Europa seine Funktion als Drehscheibe der Welt nicht verleugnen wollen und können. Es kommt also darauf an, die Institutionen des Rechts- und Wohlfahrtsstaates und seiner (trans-)nationalen Organisationen auf die „post-nationale Konstellation“ (Habermas 1998) der Weltge-

sellschaft einzurichten. Es kommt darauf an, die Wahrscheinlichkeit zu verringern, dass sich Differenzen in Divergenzen verwandeln. An diese Aufgabe schließen sich – etwa herausgefordert durch das Entstehen neuer Religionsgemeinschaften – komplizierte Fragen nach der Justierung des Verhältnisses von Staat, Recht und Religion, vor allem aber nach dem Selbstverständnis und Geltungsbereich des Rechts- und Sozialstaates, an. Dazu gehören Fragen nach Mitwirkungsrechten und Sozialstandards. Wer erhält unter welchen Voraussetzungen Bürgerrechte? Wie kann man sich eine Transformation der Systeme der sozialen Sicherung derart vorstellen, dass soziale Garantien als mitgebrachte und transferierbare (An-)Rechte der Zugewanderten behandelt werden können? Wie werden öffentliche Organisationen des Erziehungs- und Gesundheitssystems auf die neue Realität umgestellt usw.?

Aber ebenso bedeutsam wie die Anpassung der Institutionen und öffentlichen Organisationen ist die Frage, wie der ‚methodologische Nationalismus‘, d.h. jenes Denken, das Gesellschaft nur in nationalen Grenzen erfasst, überwunden werden kann, das von der Politik, der Wissenschaft, den Medien bis in den Alltag hinein bei der Selbstbeschreibung der Probleme appliziert wird. Es gilt die ideologische Blockade aufzubrechen, welche die Migrationspolitik europaweit zwischen Abwehr aus Sorge vor Überfremdung einerseits und wachsendem Bedarf an Zuwanderern angesichts schrumpfender Bevölkerungen andererseits oszillieren lässt. Der Nationalstaat hat seine Zukunft hinter sich – was aber tritt in der Vorstellung der wesentlichen Akteure an seine Stelle? Woher nehmen wir eine neue Semantik, mit der der soziale Wandel mit Sinn versehen und besser verstanden werden kann? Erst veränderte Selbstbeschreibungen, wiewohl sie keine direktiven Texte sein können, eröffnen neue Entscheidungsoptionen und schaffen in der Folge neue Realitäten.

Semantiken, die auf ethno-nationale Differenzen abheben, sind ein wesentlicher Teil der Reproduktion von Ungleichheit. Mithilfe semantischer Beschreibungen werden individuelle Erlebnisse und wissenschaftliche Erkenntnisse zu Erfahrungen umgearbeitet, die dann in einem textförmig angelegten Gedächtnis gespeichert werden können, auf das bei künftigen Erlebnissen und deren Deutung wieder zurückgegriffen werden kann. Wie lässt sich unter solchen Prämissen – nicht nur in Europa – das Denken in ‚Volkszugehörigkeiten‘ und der Zweifel an der Loyalität der Hinzukommenden auflösen? Wie kann einer „populistischen Kulturpanik“ (Klaus

Bade, SZ, 14.4.2011) entgegengewirkt, wie die öffentliche Meinung gegen Attacken von Untergangspropheten immunisiert werden? Wie lässt sich im demokratisch verfassten Gemeinwesen eine öffentliche Diskurskultur einrichten, in der nicht nur in abgrenzender Absicht *über* die ‚Menschen mit Migrationshintergrund‘ und ihre Probleme geredet wird, sondern diese selbst sich als Bürger an den Angelegenheiten der *res publica*, an Debatten über Atomausstieg, Klimawandel, Finanzkrise, PID, Säkularisierung oder das ‚Integrationsproblem‘ substantiell beteiligen?

Offenbar muss die Zielgruppe pädagogisch-aufklärender Anstrengungen, die Gruppe derjenigen also, die ‚Integration‘ zu lernen hätten, neu bestimmt werden.

LITERATUR

- Bade, Klaus J. (2007): Versäumte Integrationschancen und nachholende Integrationspolitik, in: Ders./Hans-Georg Hiessnerich (Hg.): Nachholende Integrationspolitik und Gestaltungsperspektiven der Integrationspraxis, Göttingen, 2007, S. 21-95.
- Bommes, Michael: Migration und Nationaler Wohlfahrtsstaat. Ein differenzierungstheoretischer Entwurf, Opladen/Wiesbaden, 1999.
- Bommes, Michael: Zur Bildung von Verteilungsordnungen in der funktional differenzierten Gesellschaft. Erläutert am Beispiel ‚ethnischer Ungleichheit‘ von Arbeitsmigranten, in: Ders.: Migration und Migrationsforschung in der modernen Gesellschaft. Eine Aufsatzsammlung, Osnabrück, IMIS-Beiträge 38/2011, S. 73-100.
- Forsthoff, Ernst: Der Staat der Industriegesellschaft. Dargestellt am Beispiel der Bundesrepublik Deutschland, München, 1971.
- Habermas, Jürgen: Die postnationale Konstellation. Politische Essays, Frankfurt am Main, 1998.
- Luhmann, Niklas: Soziale Systeme, Frankfurt am Main, 1984.
- Luhmann, Niklas (1980): Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition, in: Ders.: Gesellschaftsstruktur und Semantik, Bd. 1, Frankfurt am Main, 1980, S. 9–72.
- Luhmann, Niklas: Die neuzeitlichen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Wien, 1996.

- Nassehi, Armin: Dichte Räume. Städte als Synchronisations- und Inklusionsmaschinen, in: Martina Löw (Hg.): Differenzierungen des Städtischen, Opladen, 2002, S. 211–232.
- Radtke, Frank-Olaf/Stošić, Patricia: Sozialraum und Netzwerke. Semantiken kommunaler Integrationspolitik. In: Bommers, Michael/Krüger-Potratz, Marianne (Hg.): Migrationsreport 2008. Fakten – Analyse – Perspektiven, Frankfurt am Main, 2008, S. 77–112.

Multikulti 2012

Aktualität und Veraltung eines Begriffes

CLAUS LEGGEWIE

Der Attentäter von Oslo gab als Grund für seinen Massenmord an, er wolle sein Land und das christliche Europa vor dem Multikulturalismus bewahren. Uns schwante seit langem, dass der Begriff genau wie die damit bezeichnete Sache – die Masseneinwanderung und der Verlust eines klaren kulturellen Zentrums – umstritten sein würden. Es gibt historisch keinen Wanderungsvorgang, der bei den Angestammten nicht Abwehr und Verdrängung ausgelöst hat. Wir hätten uns aber kaum vorstellen können, dass in der Verleugnung von Multikulturalität Menschen sterben müssten. Das war auch in Deutschland der Fall: Anfang der 90er Jahre gab es tödliche Anschläge auf Asylbewerber und Einwanderer, in Rostock-Lichtenhagen herrschte 1992 Pogromlust, heute stacheln sich Hass-Blogger und andere auch hier zu Lande zu Mord und Totschlag auf. Die Mordanschläge in Oslo unterscheiden sich durch ihre Massivität und ihre ausgefeilte Begründung.

Dass ‚Multikulti‘ gescheitert sei, hörten wir unterdessen auch von der Bundeskanzlerin¹. Als Importeur des Begriffs (ich hatte 1990 den Band-Namen des Trompeters Don Cherry als Titel eines Buches im Rotbuch Verlag gewählt) darf ich vielleicht klarstellen, was Daniel Cohn-Bendit, Heiner Geißler und andere seinerzeit unter Multikulturalismus verstanden haben.

¹ Frankfurter Rundschau, 16. Oktober 2006.

Wir meinten nicht, wie sich Angela Merkel seinerzeit vor dem jauchzenden CDU-Nachwuchs auszudrücken beliebte, „jetzt machen wir hier mal Multikulti und leben so nebeneinander her und freuen uns übereinander“. Wer lesen kann, weiß, dass wir nicht Beliebigkeit oder gar die Einführung der Scharia gefördert, sondern republikanische Integration der Verschiedenheit gefordert haben.

Dazu zählten damals unter anderem die Abkehr von einem völlig antiquierten Staatsangehörigkeitsrecht, eine zukunfts feste Arbeits- und Sozialpolitik, die Gewährung der im Grundgesetz garantierten Religionsfreiheit und natürlich Bildungsanstrengungen aller Art. Und wir haben die Probleme, die heute unter dem Stichwort Parallelgesellschaft notiert werden, ziemlich genau vorhergesagt. Wir waren die wirklichen Realisten. Das Staatsangehörigkeitsrecht ist nicht konsequent umgestellt worden. Der Zwang (auf) Einwanderer der dritten Generation, sich mit 18 Jahren zu dieser oder jenen Nation bekennen zu sollen, ethnisiert und spaltet weiter. Von einer soliden Sozialpolitik kann weniger denn je die Rede sein. Die soziale Kluft betrifft vor allem die wenig qualifizierten Einwanderer, die auf den Arbeitsmärkten die schlechtesten Chancen haben. Und bildungspolitisch liegt Deutschland bei der Integration von Einwandererkindern weit hinten. Schließlich wird die Religionsfreiheit praktisch unter einer Welle des Antiislamismus begraben. Dass die Immigranten und ihre Verbände mit einer oftmals reaktionären Weltanschauung und Familienpolitik und mit dem Beharren auf der ‚eigenen Kultur‘ zu den Problemen beigetragen und sie verschärft haben, ist von uns damals auch schon benannt worden. Unser Kampf war stets an zwei Fronten: gegen das importierte Patriarchat und gegen einheimische Xenophobie.

Adressat unserer Vorschläge war 1990 die Partei Helmut Kohls (und Teile der damals teilweise ebenso einwanderungsfeindlichen SPD), die genau das praktiziert haben, was die Kohl-Nachfolgerin heute ‚Multikulti‘ in die Schuhe zu schieben versucht: Nämlich mit muttersprachlichem (Koran-) Unterricht, prekären Arbeitsverhältnissen und verweigerten Bürgerrechten „so nebeneinander her zu leben“, weil man sich eingebildet hatte, die Gastarbeiter würden alsbald nach Hause fahren und nach erfolgtem Anwerbestopp ihre Familien nicht nach Deutschland holen. Wir glaubten das nicht, wir waren keine Fantasten.

Die Kanzlerin ruft nun ‚Haltet den Dieb!‘, um von mindestens zwanzig Jahren maßgeblich durch ihre eigene Partei verschuldete Versäumnisse der

Einwanderungs- und Integrationspolitik abzulenken. Die Union gleicht Eltern, die kopfschüttelnd über ihre pubertierenden Kinder meckern und vergessen, dass sie selbst die Erziehungsberechtigten waren. Es ist eine Schande, dass auch die liberalen Kräfte dieser Partei, die es ja besser wissen und die Integrationspolitik in Deutschland weiter vorangebracht haben, als man es von Unions-Politikern erwarten konnte, vor dem ‚Sarrazinismus‘ in Deckung gegangen sind und es der Industrie überlassen haben, den populistischen Blödsinn von Horst Seehofers Einwanderungsstopp als solchen zu kennzeichnen.

Deutschland ist gar kein Einwanderungsland mehr. Das Land, das es Anfang der 90er Jahre mit unregelter Einwanderung schaffte, selbst die Vereinigten Staaten zu übertreffen, mutiert längst zum Auswanderungsland. Das ist nur konsequent, wenn man die Stimmung eines Landes ermisst, das mit einem Panik-Titel wie *Deutschland schafft sich ab* reüssiert, seine schlechte Laune ausstellt und neue Einwanderer regelrecht abschreckt. Nur: Wer füllt dann hunderttausende freier Ingenieurs- und Facharbeiter-Stellen aus, wer pflegt die geifernden Blogger, die (heute) zur Hatz auf die Multikulti-Fantasten blasen?

Angela Merkels Partei will das Bürgertum repräsentieren. Thilo Sarrazin hat ihr den Fehdehandschuh hingeworfen, aber statt seinem eugenischen Programm im Sinne der deutschen Verfassungsleitkultur eine klare Absage zu erteilen, drischt sie gemeinsam mit dem Stimmungstöter auf Minderheiten ein. Von der „christlich-jüdischen Leitkultur“² schwadronierend, versagt sie nach der verweigerten Integration der Juden in den Alltag der deutschen Gesellschaft des 19. und 20. Jahrhunderts womöglich ein zweites Mal; nun bei der Anerkennung des säkularen Islam als Teil Deutschlands. Das war doch immerhin die bemerkenswerte Aussage, die Wolfgang Schäuble als damaliger Bundesinnenminister und Initiator der Deutschen Islamkonferenz zu Protokoll gegeben hat.

Deutsche Leitkultur statt Multikulturalität – das wäre ein regressiver Verfassungsbruch. Doch kann die CDU noch so viel in ihr Grundsatzprogramm hinein fantasieren, der multikulturelle Alltag wird sich – natürlich auch in seinen unerfreulichen Kehrseiten – weiterentwickeln und mit seinen besseren Seiten hoffentlich die Talente in das Land locken, die eine ver-

2 Leitantrag zum CDU-Grundsatzprogramm, vgl. Rheinische Post 21.10.2010. Der Ausdruck findet sich nicht im gültigen Grundsatzprogramm der Union.

greisende Mehrheitsgesellschaft momentan noch vergrault. Es wird Zeit der Paranoia entgegenzutreten und eine Politik zu verfolgen, die nicht mit Statistiken und Schlagworten um sich wirft, sondern menschenfreundlich, maßvoll und zukunfts offen tätig wird.

FREIE REDE

Niemand hat ernsthaft behauptet, ein Henryk M. Broder und andere Islamkritiker hätten den Anschlag in Oslo herbeigeschrieben oder unterstützt. Broder hat zu Recht repliziert, Breivik habe weniger ihn als die von beiden attackierten islamistischen Terroristen imitiert, und zwar gegen die Grundwerte des Westens, die Breivik, genau wie al-Qaida, mit Bomben zu erschüttern versucht hat. Das sollte Broder und seine Gesinnungsgenossen aber nicht daran hindern, ihre eigene Wortwahl und Ausrichtung selbstkritisch zu überprüfen und es vor allem zu unterlassen, sich unter vermeintlichen Islamophilen und Multikulti-Romantikern einen bequemen Popanz aufzubauen. Auch der, der im Kulturkampf unterwegs ist, sollte sich hin und wieder umsehen, wer da alles mitmarschiert.

In der norwegischen Gesellschaft wird seit dem Anschlag am 22. Juli 2011 intensiv über die Meinungsfreiheit diskutiert. Es gibt Kräfte, die Worte in die Nähe von Taten rücken, und die vor allem gegen anonym im Netz zirkulierende Hasspropaganda gegen Muslime und ihre vermeintlichen Unterstützer vorgehen wollen. Andere halten unbeirrt am hohen Gut der freien Rede fest – sie verachten das, wofür Breivik und Konsorten stehen, werden aber alles daran setzen, ihre Meinung sagen zu dürfen, solange nicht offen zur Gewalt aufgerufen oder solche vorbereitet wird. Toleranz übt nicht der, dem die Verhältnisse und Positionen Anderer völlig egal sind, sondern der, der Standpunkte und Praktiken hinnimmt, die dem eigenen Verständnis der Lebensführung und Vernunft völlig zuwiderlaufen.

Das gilt analog für die Mohamed-Karikaturen, die seit einigen Jahren zirkulieren und seit ihrer Publikation in der schwedischen Tageszeitung Dagens Nyheter zu einer Art Testfall westlicher Toleranz bzw. multikulturellen Appeasements stilisiert worden sind. Man muss sie nicht schätzen, aber doch alles daran setzen, dass sie trotz ihrer durchaus zweifelhaften satirischen Qualität erscheinen können. Dies gilt erst recht, wenn ihretwegen Zeitungen oder Botschaften vom beleidigten Mob attackiert werden. In

säkularen Gesellschaften liegt die Schwelle der Beleidigung zu recht sehr hoch, gerade religiöse Gemeinschaften in einer säkularen Umwelt müssen eine hohe Beleidigungsfähigkeit entwickeln. Sie sollten sich dies umso mehr leisten, je gefestigter sie in ihrem Glauben sind. Hier in einer klammheimlichen oder ganz offenen Wiederkehr der Blasphemie nach dem Strafrecht zu rufen, wie von Fundamentalisten aller Couleur gewünscht, ist eine fatale Entwicklung, die zu innerer Zensur oder zu offener Unterdrückung der in Artikel 19 der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (1948) dargelegten Meinungs-, Wissenschafts- und Kunstfreiheit führen kann.

Man darf also alles sagen, wenn es unterhalb der Gewaltschwelle angesiedelt ist. Aber man muss es nicht. Interessant wird eine Debatte, die ihre Worte nicht nach der Gesetzeslage wählt, also alles, was erlaubt ist, sagt, sondern bei der sich alle Beteiligten fragen, was geboten, akzeptabel und im Sinne guten Zusammenlebens verträglich ist. Damit werden keine Tabus und Scheren im Kopf aufgerichtet, werden Kulturen, Religionen und Ethnien nicht unter Natur- oder Denkmalschutz gestellt, wird nicht den Funktionalen religiöser Gemeinden und ethnischer Gruppen erlaubt, für ihre Klientel Denkverbote zu verhängen. Es werden aber Etiketten (respektive: Netiketten für die Online-Welt) angeboten und freiwillige soziale Selbstregulierungen des freien Meinungsaustausches vorgeschlagen.

Mehr als zwei Jahrzehnte nach der Rushdie-Affäre und zehn Jahre nach dem 11.9.2001 kann man Meinungsfreiheit als zentrales Ordnungskriterium einer universalen Vielfalt beschreiben: Alle müssen frei und in der Lage sein, in der Sprache und Ausdrucksform ihrer Wahl Informationen auszutauschen, über Unterschiede der menschlichen Spezies zu reden, ohne jemanden deshalb auszuschließen, weil er oder sie jemand bestimmtes ist, sondern alle müssen darüber streiten, was er oder sie sagt und publiziert. Wir respektieren die Humanität jedes Gläubigen, aber nicht unbedingt den Inhalt seines Glaubens oder die organisatorische Form seiner Gemeinschaft. Offene oder indirekte Aufrufe zur Gewalt gehören nicht dazu. Andere Grenzen, die dem freien Meinungsaustausch gesetzt werden, wie die nationale Sicherheit, geistiges Eigentum, Geschäftsgeheimnisse, bedürfen besonderer Begründungen und sind stets erneut zu hinterfragen. In diesem Zusammenhang stehen nicht nur Restriktionen durch autoritäre und demokratische Staatsapparate zur Debatte, sondern auch die Praktiken großer Medienunternehmen und die kommerzielle Übermacht von Internet-Betreibern wie Google und Facebook. Zu hinterfragen ist auch die Ten-

denz, Privates, sich selbst und andere in den neuen sozialen Medien zu exhibitionieren.

INTERKULTURALITÄT: SOZIOLOGISCHE AUFKLÄRUNG

Am Begriff des Multikulturalismus sollte niemand dogmatisch festhalten, weil andere ihn zur Zielscheibe verbaler oder gewalttätiger Attacken machen. Er hat sich nicht nur dadurch verbraucht, sondern auch, weil die soziale Wirklichkeit sich seit den 80er Jahren weiterentwickelt hat. Multiple transnationale Diaspora-Verhältnisse dominieren heute ethnische und religiöse Gruppenbildungen, ethnische und religiöse Vielfalt betten sich in andere kulturelle und funktionale Differenzierungen ein. Die Soziologie bietet zum Thema ‚Interkulturalität‘ eine weite und aufklärende Perspektive, indem sie davon ausgeht, dass Menschen als Handelnde in ihrem Alltag die Wirklichkeit grundsätzlich als interkulturell erfahren. Sie machen nämlich die Erfahrung, dass die (ihre) Welt nicht ‚von vorne herein‘ kulturell eindeutig ist; in ihrer Erfahrung überlagern und kreuzen sich vielmehr unterschiedliche Sinnsysteme, und sie sind mit der Gleichzeitigkeit verwirrend widersprüchlicher Wissensbestände konfrontiert.

Das gilt als Denkexperiment bereits für jeden (rein theoretischen) Zustand vollständiger ethnischer und religiöser Homogenität. Aber die strukturellen ‚Randbedingungen‘ einer jeden, per se interkulturellen Erfahrung sind heute globale Migration und Transnationalisierung. Das heißt, wenn es im Zeitalter des Nationalstaats noch gelingen mochte, Räume kultureller Eindeutigkeit zu postulieren und zu institutionalisieren – *in summa* Staaten mit ihren die Nationalkultur verbürgenden Institutionen (Sprache, Schule, Literatur, Armee) – und dadurch die (faktisch schon gegebene) Weltgesellschaft aus der Alltagserfahrung zu bannen und zum Grenzphänomen zu machen, gelingt dies heute nicht mehr. Das gilt umso mehr (und personalisiert) durch grenzüberschreitende Wanderung, die massenhaft ‚Fremde‘ in die Nationalstaaten versetzt.

Der Wissens- und Kultursoziologe Alfred Schütz ging davon aus, dass im menschlichen Leben vier Grundannahmen in aller Regel Gültigkeit besitzen: dass alles bleibt, wie es ist; dass wir uns auf das überlieferte Wissen verlassen können; dass Wissen über den allgemeinen Typus von Ereignissen ausreichend ist; schließlich, dass ein von allen geteiltes Allgemein-

wissen existiert, das die zuvor genannten Grundannahmen einschließt. Die Lage des Fremden sahen Schütz und auch Hannah Arendt dadurch definiert, das diese vier Grundannahmen für sie als ‚Außenseiter‘ keine Gültigkeit besitzen – dies war die durchaus existenzielle Paria-Erfahrung der Exilanten und Asylsuchenden im 20. Jahrhundert und bereits zuvor der Juden in Europa. Moderne, interkulturelle Gesellschaften scheinen das Schützsche Konzept zu sprengen, sie scheinen geradezu durch eine ‚Generalisierung der Fremdheit‘ gekennzeichnet zu sein.

Im Blick auf die vier Grundannahmen bedeutet das: Der Bestand an gemeinsamen Wissen, mit dessen Hilfe Interaktion routinemäßig bewältigt werden könnte, wird für alle Gesellschaftsmitglieder zunehmend prekär; es treten ‚Wissensasymmetrien‘ auf, deren Überwindung sich zusehends schwierig gestaltet; es kommt zu einer Ausdehnung der Zonen, über die man nichts weiß, bei gleichzeitig gegebenen (zumindest potentiellen) vielfältigen Abhängigkeiten und Verflechtungen. Man sucht immer öfter vergebens im gesellschaftlichen Wissensvorrat nach Lösungen für Probleme und findet dabei Widersprüchliches. Anders gesagt: Einem Individuum wird zunehmend unklar, was ‚seine Gesellschaft‘ eigentlich ist. Das ‚Normale‘ erweist sich zusehends als krisenhaft.

Da dies eine ‚lebensweltliche‘ Normalerfahrung ist, gibt es dafür keine theoretischen Lösungen. Stattdessen sind Sozial- und Kulturwissenschaftler aufgefordert, nach den ‚Lösungen‘ zu fahnden, an denen sich ‚Jedermann‘ und ‚Jedefrau‘ unter der ‚Intercultural condition‘ orientieren – der *conditio humana* unserer Tage. Die Frage ist daher, welche Gestalten die kulturelle Wirklichkeit im postnationalen Zeitalter annimmt, also welche neuen Formen der Normalität sich etablieren, um mit ihnen die Krisenerfahrung im Alltag bewältigen zu können.

Die Gültigkeit kultureller Werte lässt sich nicht abstrakt postulieren, sie kann nur in dieser interkulturellen Gemengelage rekonstruiert werden. Wenn man sich die soziologische Mühe macht, dies zu tun, so wird man feststellen, dass jenseits des Kulturstereotyps vom ‚Westen‘ Interkulturalität nach Formprinzipien organisiert ist, die der westlichen Moderne entspringen. Analytisch lassen sich diesen Formen des Managements kultureller Ambivalenz drei unterschiedliche Ebenen zuordnen: die Interaktionsebene, die Ebene sozialer Welten und Milieus, und die Ebene öffentlicher Diskurse.

Das Miteinander von Differenzierung und Integration verweigert sich einer Vereindeutigung. Die Ambivalenzbewältigungsstrategien konstituieren ein Sowohl-als-auch, das Differenz nicht auflöst, sondern die zueinander in Spannung stehenden Bereiche aufeinander bezieht, statt sie voneinander zu trennen. Aus dieser Perspektive kann damit auch die soziologische Frage nach der Integration in Frage gestellt werden, die sich nicht als Alternative zwischen Assimilation und ‚Parallelgesellschaft‘, zwischen Teilhabe und Segregation stellt, sondern als unentscheidbar erweist, als Gleichzeitigkeit und Doppelheit.

Das überfordert nicht nur einen Breivik, es ist eine für die meisten Metropolenbewohner anstrengende Erfahrung und geistige Provokation. Die pragmatische Perspektive auf Interkulturalität reagiert konzeptionell auf die Fragmentierung und Konnektivität moderner Individuen (und) moderner (Stadt-)Gesellschaften. Sie attestiert, dass Integration stets fraglich und erklärungsbedürftig ist, und sie gibt Antworten darauf, wie die Entstehung von Einheit und von Zonen der Konkordanz dennoch möglich ist. Soziale Welten basieren grundsätzlich darauf, dass Menschen Dinge gemeinsam tun. Dies setzt ein gewisses Maß an geteiltem Wissen voraus, so wie in diesem Tun wiederum Wissen produziert wird. Bei aller Heterogenität der Interessen und Orientierungen ihrer Angehörigen sind soziale Welten nur dann einigermaßen dauerhaft und funktional (hinsichtlich der Ermöglichung und Durchführung ihrer Kernaktivitäten), wenn sie diesen Grundbestand an Wissen garantieren. Dieses in der Interaktion immer wieder aufgefrischte Wissen dient als gemeinsamer symbolischer Referenzrahmen. Es umfasst einen Bestand an geteilten Routinen, Erfahrungen und Erinnerungen, die den sozialen Raum als einen gemeinsamen erscheinen lassen, selbst dann, wenn man nur routiniert improvisiert, Erfahrungen divergent interpretiert und unterschiedlich erinnert.

RÜCKKEHR DES RELIGIÖSEN

Besonders irritierend wirkt in ‚durchsäkularisierten‘ Gesellschaften Europas die starke Präsenz von religiösen Zeichen und Symbolen im öffentlichen Raum. Vor allem Muslime sind in allen metropolen Ballungsräumen, aber oft auch in deren Hinterland durch Einwanderung und Konversionen an die dritte Stelle gerückt und prägen, dank der auffälligen Streitsymbole

Kopftuch und Minarett, das Weichbild der Städte. Wo (die) bis dato randständigen und unscheinbaren Symbole des Islam (nun) ins Zentrum rücken, sorgt dies häufig für latente und manifeste Konflikte mit Einheimischen, die mehr als gegenüber anderen Glaubensrichtungen Distanz nehmen und bekunden, (dass sie) sich gelegentlich sogar fremd im eigenen Land fühlen. Der Erfolg politisch-publizistischer Mobilisierung gegen die vermeintliche ‚Islamisierung‘ in ganz Europa belegt die Brisanz dieser Gefühlslagen und Ressentiments. Wenn man genauer hinsieht, entdeckt man aber rasch, dass diese Muslime ihrerseits sehr vielgestaltig sind, also nicht als der Monolith auftreten, als den sie oberflächliche Betrachter wahrnehmen. Es gibt nicht ‚den Islam‘, wie uns religiöse Fundamentalisten, aber auch säkulare und atheistische Kulturkämpfer, weismachen wollen. Muslime im Westen praktizieren ihren Glauben oft laxer als ‚daheim‘, manche auch strenger und unduldsamer. Säkularisierung und (Re-)Sakralisierung schreiten weltweit parallel voran.

Auch andere Religionsgemeinschaften, die in Europa bislang kaum heimisch waren, spielen nun eine wichtigere Rolle, wobei sie sich teilweise mit alternativen und esoterischen Strömungen überlappen, die etablierte Kirchen dann als Sekten und Soziologen als neureligiöse Bewegungen deklarieren. Zahlenmäßig fallen sie kaum ins Gewicht, aber in manchen Großstädten bilden sie kohärente sozial-moralische Milieus, deren Kraft auf etablierte, manchen verhältnismäßig langweilig vorkommende Mainstream-Gruppen ausstrahlt. So haben sich unter dem weiten Dach der protestantischen Kirche auch in Zentraleuropa evangelikale, charismatische, pfingstlerische und andere Strömungen mit hohem missionarischem Elan verbreitet.

Religionsgemeinschaften fällt es normalerweise schwer, die gerade auf offenen Religionsmärkten blühende Neigung, zu konvertieren, und die Neigung zum Synkretismus anzuerkennen oder zu tolerieren. Oft setzen sie dem dogmatische Reinheitsgebote und institutionelle Berührungsverbote entgegen. Das hindert Gläubige aber nicht an Dialogen, es verhindert keine ‚Mischehen‘ (wie man vor gar nicht langer Zeit auch Verbindungen zwischen Katholiken und Protestanten bezeichnet hat), und es stiftet hin und wieder religiöse Allianzen in öffentlichen Angelegenheiten, wenn es etwa um den Respekt vor religiösen Feiertagen geht oder um Gebetsräume in Betrieben, Schulen und Universitäten.

Eine Moschee zum Beispiel begründet weder automatisch so genannte Parallelgesellschaften, noch ist sie als solche der privilegierte Ort der Integ-

ration, zu dem sie manche Politiker machen möchten. Doch beide Missverständnisse beherrschen die öffentliche Debatte und die Sorgen der Sozialpolitiker. Eine Moschee bleibt – genau wie eine Kirche, eine Synagoge oder ein Tempel – ein Pfahl in der profanen Umwelt, aber sie sollte ästhetisch zur Nachbarschaft sprechen und architektonisch das Stadtbild bereichern. Religionskonflikte erscheinen aber, anders als kulturelle Amalgamierungen, unteilbar und unverhandelbar; religiöses Engagement legt gerade in säkularen Gesellschaften seine ganze Intransigenz an den Tag. Das Religiöse kann Hemmnis, aber auch Medium, der Konfliktbearbeitung sein, und die genaue Analyse lokaler Religionsstreitigkeiten in Städten und Gemeinden belegt, dass Integration nicht zuletzt über die formelle oder informelle Aushandlung dieser Konflikte verläuft. Ihr Erfolg hängt vor allem davon ab, inwieweit zum einen lokale religiöse Identitäten respektiert werden und inwieweit zum anderen lokale religiöse Gemeinschaften bereit sind, sich in ihre urbane Nachbarschaft einzufügen.

Vor allem am Bau repräsentativer Moscheen entzündeten sich neuerdings erbitterte Konflikte und nationalpopulistische Mobilisierung. Minarette und Kuppeln beleuchten eine jahrzehntelange Einwanderungsgeschichte – und deren Versäumnisse. Sie demonstrieren Präsenz und Selbstbewusstsein der muslimischen Immigranten in Europa: Wer baut, will bleiben. Damit geraten Selbstbilder der Mehrheit genauso wie Fremdbilder der islamischen Minderheit in Bewegung. Zur Debatte stehen der Standort der Muslime in der deutschen Gesellschaft und die Bedeutung, die ihnen die Mehrheitsgesellschaft einräumen will.

Wer gegenüber der derzeit grassierenden Islamfurcht einen kühlen Kopf bewahren und einen europäisch-säkularen Islam fördern will, kämpft gewissermaßen an zwei Fronten. An der ersten für Artikel 4 des Grundgesetzes, der die Freiheit des Glaubens und ungestörte Religionsausübung garantiert, an der zweiten für die individuelle Freiheit der Angehörigen jedweder Religionsgemeinschaft. Der Begriff der Religionsfreiheit umfasst bekanntlich eine positive und eine negative Seite: So sehr das Grundgesetz und andere liberal-säkulare Verfassungen die Freiheit eines Menschen schützen, sich einer beliebigen Religionsgemeinschaft anzuschließen und an deren religiösen Praktiken teilzunehmen, so sehr muss zugleich die Freiheit jedes Menschen gewahrt bleiben, zu keiner (bestimmten) Religionsgemeinschaft zu gehören und eine solche jederzeit verlassen zu können, also auch nicht indirekt zu einer Teilnahme an religiösen Praktiken genötigt zu werden.

Das bedeutet zum Beispiel: Muslime können nicht überall alles bauen. Eine moderne europäische Religionsverfassung erfordert vielmehr, dass jeder Bauherr einer Moschee, jede Stadt- und Gemeindeverwaltung, jeder Bürgermeister und jeder Anwohner als Gestalter eines urbanen oder dörflichen Ambientes auftritt – und somit stadtplanerisch wirkt. Eine Moschee muss im umfassenden Sinne ‚ins Bild passen‘.

Moscheekonflikte sind Interessen- und Anerkennungskonflikte. Letztere – das ist die ganze Crux religiöser Gefühle und Überzeugungen – scheinen unteilbar zu sein und damit oft unlösbar. Bei ihnen gilt nicht das ‚mehr oder weniger‘, dem etwa eine materielle Entschädigung bei mit Nachteilen verbundenen Bauvorhaben zugrunde liegt, sondern das ‚entweder-oder‘ einer unbeugsamen Überzeugung, die besonders aggressiv wird, wenn sie von dem Gefühl getragen ist, mit dem Rücken an der Wand zu stehen. Unteilbar scheinen Konflikte, wenn nicht nur ein Dissens in der Sache besteht, der in pluralistischen Gemeinwesen gerade in religiösen Fragen üblich und für die Entwicklungsfähigkeit moderner Gesellschaften von zentraler Bedeutung ist, sondern auch, wenn sich die Konfliktgegner nicht einmal über die Prozeduren der Streitschlichtung einig werden können, weil sie die gegnerische Position pauschal ablehnen und am liebsten, bisweilen wortwörtlich, ausradiert sähen.

Will man in dieser Polarisierung nicht verharren und ihren womöglich schlimmen Konsequenzen erliegen – auf Moscheen in den Niederlanden, Österreich und Deutschland sind nach verbalen Attacken auch schon Brandanschläge verübt worden –, muss man sich bemühen, unteilbare in teilbare Konflikte zu verwandeln, also aus dem ‚entweder-oder‘ ein ‚mehr oder weniger‘ zu machen. Der geheime Sinn von Moscheekonflikten könnte folglich darin bestehen, dass ihre erfolgreiche Bearbeitung letztendlich mehr zur gesellschaftlichen Integration beiträgt als die Konsensfiktion interreligiöser Dialoge und 1000 Tage der Offenen Tür. Integration durch Konflikt‘, das ist die zugegeben schwierige Botschaft der modernen, an urbaner Unübersichtlichkeit erprobten Soziologie, für die interkulturelle Konflikte Normalität sind und interkulturelle Verhältnisse nicht erst mit der Einwanderung fremder Religionen beginnen. Jeder friedlich ausgetragene und glücklich ausgestandene Konflikt bringt die Gesellschaft insgesamt weiter, kann sie integrieren und modernisieren.

MULTIKULTURELLE KONFLIKTGESELLSCHAFTEN

Formen kommt hier eine große Bedeutung zu. Um des lieben Friedens willen kann man, um noch einmal auf den Moscheebau zu kommen, die Höhe des Minaretts reduzieren, also Architektur und Baurecht ins Gegebene einpassen, und politische Kompromisse schließen, indem man etwa auf den lautsprecherverstärkten Muezzinruf verzichtet. Das sind Beispiele für die Herbeiführung teilbarer Konflikte, in denen es nicht mehr um das Ganze geht, sondern ganz buchstäblich um Meter, Dezibel und um die Anzahl der Parkplätze. Der Architektur kommt hier, wie das Beispiel des Islamischen Zentrums in Penzberg³ gezeigt hat, eine wichtige Rolle zu: Sie soll nicht allein Wohlgefühl bei den Bauherren auslösen, sondern zur Verständigung und Erneuerung der Gesellschaft beitragen. Damit sich das ‚alles oder nichts‘ eines religiös überladenen Territorialkonflikts tatsächlich in einen bescheidenen Gewinn für alle verwandelt, bedarf es dann auch neutraler Instanzen, die den inhaltlichen Dissens des ‚Glaubenskampfes‘ durch Formgebung zivilisieren. Die Form wird neben der Architektur durch das Recht, den politischen Kompromiss und die interkulturelle Mediation gegeben. Derartige Vermittlung bewirkt Empathie für die andere Seite, indem sie die Übernahme des gegnerischen Standpunktes einübt und der Radikalität der eigenen Überzeugung die Spitze nimmt.

Diese Beispiele von Formgebungen religiös kontroverser Inhalte kann man ein Stück systematisieren, beginnend mit der religiösen Kernfrage nach der Wahrheit selbst.

(a) Diese wird, wie in akademischer Tradition bis heute üblich, disputiert, also vor der ‚Corona‘ einer interessierten Fakultät zwischen Proponenten und Respondenten abgewogen. Herkunftsort dieses akademischen Streitrituals ist die theologische Fakultät. Die Disputationen der Rechtfertigungslehre Luthers in Leipzig oder Heidelberg können als frühe Höhepunkte akademischen Streits – in diesem Fall mit hochpolitischen Folgen – genannt werden. Merkmal dieser intellektuell-diskursiven Auseinandersetzung ist die Fokussierung auf die Begründung, Ableitung und Geltung einer

3 Vgl. den Essay von Alen Jasarevic in Claus Leggewie/Bärbel Beinhauer-Köhler, *Moscheen in Deutschland. Religiöse Heimat und gesellschaftliche Herausforderung*, München 2009, S. 99-112.

religiösen Überzeugung, die Begrenzung des Teilnehmerkreises auf religiöse Virtuosen und die Ausstrahlung auf ein weniger kenntnisreiches Publikum einfacher Gläubiger in den Gemeinden. Das Hobbessche Diktum (*Leviathan* 1651) „*Auctoritas, non veritas facit legem*“ (Autorität, nicht Wahrheit schafft das Recht) gilt hier nicht, allerdings ist das Ergebnis eines Disputs wissenssoziologisch durch die Autorität einer kirchlichen Organisation und durch soziale Konventionen gestützt. Die Wahrheitsfrage kann (durch den ‚Sieg‘ eines Disputanten) vorläufig entschieden werden, wobei dem Unterlegenen in der Regel lediglich ein Reputationsverlust droht; allerdings tendieren Dispute zur Neuauflage, und eine ‚Niederlage‘ in einem Theologenstreit kann auch zur Exklusion der Unterlegenen als Ketzer, Spalter und Ungläubigen führen. Disputationen drehen sich um theologische Kernfragen. Sie berühren allerdings stets auch ethnisch-moralische Fragen der daraus resultierenden Lebensführung in der allgemeinen sozialen Lebenswelt. Das Streitpotential dieser Veranstaltungen ist hoch, oft werden sie zwischen religiösen Gemeinschaften und theologischen Strömungen mit großer Leidenschaft geführt; andererseits kann die (aus der Scholastik tradierten) Formgebung dieses Streits exemplarisch Streit schlichten und Frieden stiften.

(b) Gesamtgesellschaftlich mündeten solche Rituale und Prozeduren in übergeordnete Toleranzedikte, die eine auf religiöser Grundlage ruhende Territorialordnung pazifizieren sollten. Dementsprechend war es nun jedem Gläubigen im Prinzip möglich, nach eigener Fassung selig zu werden; andere Glaubensüberzeugungen waren zu dulden, obwohl und gerade weil sie dem eigenen Wahrheitsanspruch widersprachen. Grundlage dafür war in säkularen Gemeinwesen eben die Durchsetzung des Diktums (staatliche) Autorität vor (religiöser) Wahrheit (zu stellen). Voraussetzung hierfür ist die Neutralität der im staatlichen Gewaltmonopol verankerten Rechtsordnung, also ihre Blindheit gegenüber dieser oder jenen Überzeugung, solange ihre Vertretung nicht andere Rechtsgüter erheblich beschädigte. Dem Recht kommt hier also eine schon antizipierte und in Konfliktfällen aktualisierte Potenz der Streitschlichtung zu, womit Streitigkeiten nicht unterdrückt sondern eben in zivilen Formen ausgetragen werden. Aus rechtssoziologischer Sicht kann man hier die verschiedenen Funktionen des Rechts gerade bei der Moderation religiöser Wahrheitskonflikte resümieren: eine Funktion besteht in der Wahrung des sozialen Friedens durch materielle und Verfahrensregelungen sowie bindende Beschlüsse, die einen Streit beenden. Wei-

ter bietet das Recht die Garantie, eine Ordnung aufrecht zu erhalten, indem es vorhersehbare und allgemein gültige Regeln vorgibt. Zuletzt erfüllt es eine normative Ordnungsrolle, die Orientierungen bietet und die Integration und Legitimation eines Gemeinwesens verbürgt.

(c) Gesetzgebung und gerichtlicher Konfliktregulierung zur Seite gestellt sind zunehmend außergerichtliche Verfahren, die zivilrechtliche Auseinandersetzungen vor Gericht vermeiden sollen und das intrinsische Einigungspotential von Streitparteien aufrufen. Hierzu können Schlichtungsstellen eingerichtet werden und professionelle bzw. ehrenamtliche Mediatoren tätig werden. Mediation kommt am besten präventiv und projektbegleitend zum Einsatz, wenn sich noch alle beteiligten Streitparteien auf ein allseits akzeptiertes Verfahren einigen können. Mediation unterscheidet sich von Psychotherapie, bei der seelische Befindlichkeiten, Blockaden und Muster durchaus zur Sprache kommen. Hier werden keine Urteile gesprochen und keine psychische Disposition aufgedeckt, vielmehr ist Mediation ein strukturiertes und freiwilliges Verfahren zur Vermeidung oder konstruktiven Beilegung eines Konflikts. Ideale Voraussetzung für ihr Gelingen ist, dass alle Konfliktparteien zu einer einvernehmlichen Lösung kommen *wollen*, die ihren Interessen entspricht, und dazu auf eine idealtypische dritte Instanz zurückgreifen, die keine eigenen Interessen und Wahrheitsansprüche vertritt. Die in Kulturkonflikten wahrgenommene Fremdheit der jeweils anderen Seite wird durch diese ‚Triangulation‘ versuchsweise aufgehoben; wie ‚Fremde‘ agieren nun die Mediatoren. Sie respektieren die Autonomie der am Konflikt Beteiligten und sind überzeugt, dass diese sich im Prinzip selbst helfen können, im gegebenen Fall aber eines Anstoßes und der Begleitung von außen bedürfen. Sie verordnen somit keine ‚besten Lösungen‘. Mediation kann die Beteiligten lediglich dazu anhalten, die für sie bestmögliche Lösung (oder die am wenigsten schlechte) herauszufinden und mit dem Gegenüber auszuhandeln.

Auch wenn Mediation oftmals ein informelles Verfahren ist, gelten einige goldene Regeln: Die Teilnahme an formellen Mediationsverfahren muss in jedem Fall freiwillig sein, alle Konfliktbeteiligten müssen einbezogen werden und den gleichen Informationsstand haben. Mediatoren üben möglichst strikte Neutralität und ergreifen nicht Partei, sie greifen höchstens hilfsweise auf Respektspersonen zurück, die bei den Beteiligten Ansehen genießen. Ein Mediationsverfahren startet damit grundsätzlich ergebnisoffen, Vorbedingungen dürfen nicht gestellt werden. Im Verfahren fra-

gen Mediatoren (anders als Richter oder Historiker) nicht nach einer vergangenen Schuld oder Verantwortung für den Ausbruch eines Konfliktes, sie eröffnen zukünftige Auswege und Lösungschancen. Ein Mediationsverfahren erstreckt sich üblicherweise von der Vereinbarung von Verhandlungsthemen über das Sammeln theoretischer Lösungsmöglichkeiten bis zur (schriftlichen) Vereinbarung eines konkreten Ergebnisses.

(d) Auf die komplementären Möglichkeiten einer Streitschlichtung durch ästhetische und architektonische Vorkehrungen ist am Beispiel des Moscheebaus bereits hingewiesen worden. Gestalt und Performanz eines Gebäudes sind ein ideales Konkretisierungsmittel und ein zur Kooperation Anlass gebender Planungssachverhalt. Aus der nachbarschaftsverträglichen Gestaltung von Einzelobjekten müsste sich noch stärker als bisher die Planung und Umsetzung größerer baukultureller Ensembles in multireligiösen Nachbarschaften und Vierteln entwickeln. Zu berücksichtigen ist hier auch die mögliche Ausstrahlung und Inklusionswirkung religiöser Stätten für Stadtviertel und ländliche Umgebungen. In Gestalt des Bau- und Planungsrechts wird dieses Feld stark durch Verrechtlichung beeinflusst.

(e) Ein wichtiges Medium der Beilegung und Begleitung religiöser Konflikte sind die Medien selbst. Ihnen obliegt die Pflicht, über Ereignisse von öffentlichem Belang zu informieren und die Aufgabe auf der Grundlage breiter und gründlich recherchierter Informationen zur Meinungs- und Urteilsbildung beizutragen. So erwünscht letzteres ist, um einer pluralistischen Gesellschaft eine Orientierung zu verleihen, so schmal ist der Grad, der Medien zu Streitparteien werden lässt, so dass sie zur rhetorischen Eskalation von Konflikten beitragen, gerade im Fall elektronischer (Bild-)Medien, die an hohen Einschaltquoten interessiert sind und dazu auf (visuelle) Stereotypen und Polarisierung setzen. Nicht minder problematisch wäre eine ‚politisch-korrekte‘ Behandlung oder übertrieben abwiegelnde Rhetorik religiöser Konflikte; Medien haben diesbezüglich keinen pädagogischen Auftrag, müssen sich aber medienethisch von Fall zu Fall einstellen und dabei von allen bis hierhin genannten Beteiligten die am wenigsten parteiisch engagierte Position nüchterner Abwägung und Darstellung suchen.

(f) Eine übergeordnete Ebene der Prävention, Schlichtung und Austragung religiöser Konflikte ist die Verhandlungsdemokratie. Die ihr eigenen Kompromisse gelten –anders als Gerichtsentscheidungen– vielen von vornherein als faul, oftmals ohne Ansehen des jeweiligen Inhaltes. Dabei kann Politik in pluralistischen Gesellschaften mit ausgeprägten Interessengegen-

sätzen ihre Ziele gegenüber starken Lobbies immer nur partiell durchsetzen, so dass Kompromisshaftigkeit prinzipiell jeder Kollektiventscheidung anhaftet. Darin liegt der Vorteil von Verhandlungsdemokratien, die allerdings nur funktionieren, wo organisierte und artikulationsfähige Interessen im Spiel sind. Die Verrechtlichung von Moscheekonflikten könnte suggerieren, eine rein auf Bauherren und Verwaltung beschränkte Interaktion sei erstrebenswert. Doch sind größere Vorhaben in der Regel öffentlich so umstritten, dass die politische Ebene einbezogen werden muss. Zugleich ist bei religiös-kulturellen Konflikten eine Politisierung wahrscheinlich: Vor allem rechtspopulistische Gruppen suchen eine Chance zur Mobilisierung, – zum einen gegen ‚Fremde‘, zum anderen gegen ‚die da oben‘. So geartete Proteste unterlaufen das sachrationale Verwaltungshandeln und (untergraben) Vermittlungs- und Mediationsprozesse.

Der angemessene Umgang mit konfliktbeladenen Themen fordert allen Beteiligten ein hohes Maß an ‚urbaner Kompetenz‘ ab – Toleranz und Perspektivenübernahme, Diskursfähigkeit und Selbstreflexivität, Anerkennung der Rechtssphäre und zivile Autonomie. Das sind ebenso hohe wie seltene Güter, und die Frage bleibt, wohin politisch-religiöse Meinungsverschiedenheiten innergesellschaftlich und im globalen Rahmen tendieren – sind sie eine Quelle der Kooperation bei der Bewältigung drängender Zukunftsprobleme, oder leisten sie der gewalttätigen Destruktion der Zukunftsgrundlagen Vorschub? Es wäre oft schon viel gewonnen, wenn im interreligiösen Dialog (unter Einschluss der Agnostiker, Skeptiker und Atheisten) statt über politisch-religiöse Dogmen über die Sache selbst geredet würde. Der technische und medizinische Fortschritt hat Grenzfragen von Leben und Tod aufgeworfen, zu denen ein Wort der Religionsgemeinschaften zu erwarten wäre. Ebenso zur ‚Bewahrung der Schöpfung‘, deren biologische Vielfalt dramatisch abnimmt und deren Grundlagen durch wahrhaft planetarische Bedrohungen wie dem Klimawandel in Frage stehen. Ein Fortschritt wäre also, wenn Religionen nach einer Phase der Überpolitisierung zu ihrem ‚Kerngeschäft‘ zurückkehrten, also vornehmlich Erfahrungen religiöser Versenkung und Transzendenz ermöglichen.

Dies erlaubt zugleich, (eine) religiöse Identität als (nur) eine mögliche anzunehmen, neben der (weiteren) öffentlichen und privaten Existenz als Staatsbürger, Familienmitglied, Nachbar und Reiter diverser Steckenpferde. Religiöse Menschen nähmen sich ernster, wenn sie Religion nicht mehr so wichtig nehmen müssten. Wenn Menschen nicht nur religiös verschieden

sind und sein dürfen, sondern auch in jeder anderen Hinsicht, dann geht es in multikulturellen Gesellschaften um solche Gruppenzugehörigkeiten, die man im Zweifel aus freien Stücken verlassen darf. Kern eines so verstandenen Multikulturalismus ist demnach die individuelle Selbstbestimmung. Solche Ansprüche findet man in allen Kulturen und Religionen. Deswegen muss auch der Westen über den Schatten seiner Kultur springen und damit verbundene Hegemonieansprüche aufgeben.

UNSERE TÜRKEN

Der Fall Sarrazin hat noch einmal verdeutlicht, dass die meisten Deutschen kein Ausländer-, sondern ein ‚Türkenproblem‘ haben. 2011 jährt sich das Anwerbeabkommen zwischen Deutschland und der Türkei, dessen Unterzeichnung am 30. Oktober 1961 eine der größten Völkerwanderungen der Nachkriegszeit einleitete. Das in dem Vertrag verankerte Rotationsprinzip funktionierte bei den türkischen Migranten ebenso wenig wie bei ‚Gastarbeitern‘ aus anderen Ländern, mit denen ähnliche Abkommen geschlossen worden waren. Max Frischs zu Tode zitierter Satz „*Wir riefen Arbeitskräfte und es kamen Menschen*“ (1965) lag nicht ganz falsch, aber die Motivlage war komplizierter: Vor allem die Entsendeländer wollten den Deal, um Devisen ins Land zu ziehen und das Bilanzdefizit auszugleichen, das namentlich deutsche Exporte in die (Bilanzen der) Mittelmeerländer gerissen hatten. Und sie wollten den Druck der unqualifizierten, in die Städte drängenden Arbeitslosen und Unqualifizierten nach außen kanalisieren.

Das passte deutschen Unternehmen ins Kalkül, denen nach dem Bau der Mauer Arbeitsuchende aus der DDR fehlten; skeptischer betrachteten viele Manager den Andrang unqualifizierter Arbeiter, der Rationalisierungsinvestitionen etwa in der Autobranche auf die lange Bank schob. 1973 liefen die Abkommen aus. Billige Arbeitskraft war nicht mehr gefragt, Rationalisierungen waren an der Tagesordnung. Nur die Rotation funktionierte immer noch nicht: Als ein schönes Beispiel nicht-intendierter Folgen von Politik holten die alleinstehenden Türken nun ihre Familien nach und verlegten ihren Lebensmittelpunkt nach Deutschland.

Das Jubiläum dieser beiderseits ungewollten Emigration wird im Lauf des Jahres mit einigem Pomp gefeiert; die darauf folgende dritte Diplomaten- und Politikergeneration wird sich gegenseitig versichern, dass unter dem

Strich alles gut gelaufen ist – trotz der ermordeten Türken von Solingen, trotz Thilo Sarrazins Attacke auf Kopftuchmädchen und Schulversager, trotz Necla Keleks Rede vom integrationsunfähigen Islam, trotz der Bitterkeit mancher Gastarbeiter der ersten Stunde. Dagegen wird man politisch korrekt (und mit gutem Recht) süffige Erfolgsgeschichten von Aufsteigern der zweiten bis vierten Generation setzen, darunter die ‚hippen Kanaken‘ der Musik- und Comedy-Szene, die tatsächliche Schwächen des fundamentalistischen Islam herausstellen, und auch die erfolgreiche Germanisierung der Kulturvereine. Hinter den Schablonen werden die gemischten Gefühle und individuellen Lebensläufe verschwinden.

Wer möchte da Spielverderber sein, wenn die wirtschaftliche Bilanz unter dem Strich für die volkswirtschaftlichen Gesamtrechnungen genauso aufgeht wie im Gros der transnationalen Haushalte? Bei der Emigration geht es nun einmal, verkaufte Bräute eingeschlossen, um Lira und Euro. Und dass es Integrationsversagen in vielen Fällen gegeben hat und gibt, welchen nüchternen Analytiker von Migrationsprozessen könnte das ernsthaft wundern? Ebenso emotionslos wird man zur Kenntnis nehmen, dass es mittlerweile viele jüngere Türken aus denselben Gründen in eine Heimat zurückzieht, die sie nicht besser kennen als deutsche Antalya-Urlauber. In ein Land, das sich einem Bestseller des vergangenen Jahres zufolge gerade selbst abschafft, will keiner mehr einwandern, zumal die Türkei in Wachstumsraten boomt, von denen Deutschland nur träumen kann.

Jenseits der üblichen Unglücke und kaum vermeidbaren Problemfälle wird dann aber offenkundig, was wirklich schief gelaufen ist. In einer Betriebsanleitung für Deutschland schärfte man den *Türk Almanlar* Mitte der 60er Jahre ein: „Die Bundesrepublik Deutschland ist ein nationalistischer Staat. Die dort lebenden Deutschen sind, genau wie wir Türken, Nationalisten und Feinde des Kommunismus.“ Deshalb sollte der Gastarbeiter sich ordentlich aufführen und „seine Identität bewahren“⁴. Passé ist der Kommunismus, geblieben ist der beiden Seiten gemeinsame Ethnozentrismus, der es nicht nur den ‚Sarrazinisten‘ anhaltend schwer macht, sich einen

4 Zit. nach Aytaç Eryılmaz, „Wie geht man als Arbeiter nach Deutschland?/İşçi Olarak Almanya'ya Nasıl Gidilir“, in:Eryılmaz, Aytaç/Mathilde Jamin (Hg.): Fremde Heimat: Eine Geschichte der Einwanderung, Essen 1998, S. 93-122, hier: S. 120. Die Broschüre wurde 1963 von der Türkischen Anstalt für Arbeit und Arbeitsvermittlung in Ankara herausgegeben.

deutschen Muslim türkischer Abstammung vorzustellen, sondern auch vielen Deutsch-Türken selbst.

Die Einbürgerungsquote ist bescheiden, und sie steht unter der Hypothek, dass sich Zigtausende volljährig werdende Türkinnen und Türken zu entscheiden haben, ob sie für die deutsche oder die türkische Staatsangehörigkeit optieren sollen. Die Übertragung des *American Dream*, man könne den deutschen Pass (und sonst keinen) nehmen und trotzdem Bindestrich-deutscher bleiben, ist gescheitert – noch ein unbeabsichtigter Betriebsunfall der Integrationspolitik. Auch ein deutsch-türkischer Heiratsmarkt, der das archaische Gesetz der Endogamie knackt, besteht kaum.

Man bleibt also gerne unter sich. Einheimische klammern sich, trotz eines unterdessen millionenfachen ‚Migrationshintergrunds‘, an die deutsche Kulturnation; sie entsenden Türkisch-Sprecher in Deutschkurse, was durchaus in deren Interesse ist, weigern sich aber mit derselben Beharrlichkeit, Türkisch zu lernen. Es ist kaum zu begreifen, welche Chancen ausnahmsweise funktionierender Zweisprachigkeit in wechselseitigem Kulturstolz vertan worden sind. Denn auch viele Deutsch-Türken denken nicht entfernt daran, ihre Kinder in den Kindergarten zu schicken, sie nicht vom Schwimmunterricht dispensieren zu lassen, sie doch zu ‚deutschen‘ Kindergeburtstagen zu schicken.

All das geschieht in borniertem Beharren auf der jeweiligen Leitkultur, als sei Identität etwas, das man mit aller Macht gegen die Realitäten der Lebenswelt verteidigen müsse, nicht etwas, das man sich erst in wechselseitiger Anerkennung verleiht und (das) ständigem Wandel ausgesetzt ist. Auch Migrationsforschung und Kulturwissenschaften haben sich diesem Identitätsfimmel viel zu stark verschrieben, statt ihn als ethnischen Wahn zu kritisieren.

Zu Recht regen sich Deutsche (und viele Deutsch-Türken) über Reden eines Ministerpräsidenten⁵ auf, der Assimilation, diesen selbstverständ-

5 Die Ansprache des türkischen Ministerpräsidenten Recep Tayyip Erdoğan im Frühjahr 2008 in Köln, in der dieser Assimilation als Verbrechen gegen die Menschlichkeit brandmarkte, mag zeitweise zu einer Verstärkung der Segregationswahrnehmung in der deutschen Öffentlichkeit beigetragen haben; in der öffentlichen Empörung eher untergegangen ist allerdings, dass Erdoğan in der selben Rede auch aktiv zu zivilgesellschaftlichem und politischem Engagement

lichsten aller Vorgänge in Einwanderungssituationen, zum „Verbrechen gegen die Menschlichkeit“ aufbläst und Religion, diese großartige Lehrerin der Gleichheit vor Gott, zur Bemäntelung eines archaischen Ehrenkodexes und eines ignoranten Patriarchats auffährt. Bei all dem kommen vornehmlich die Schwachen und Neugierigen unter die Räder, wie unzählige Familiendramen belegen, die aus fatalen Loyalitätszwängen herrühren. Multikulturalität hieß niemals Einpferchen in ethnische Wagenburgen, es bedeutete eine Mehrung der individuellen Wahlfreiheit.

Weil das anstrengend ist, krallen sich viele Deutschen und Türken an Scholle und Kiez fest. Das Problem (seit) 1963 war nicht, dass Dorfbewohner aus Anatolien nach Norden gezogen sind. Das Problem ist, dass sich viele geweigert haben, im Gallusviertel oder in Neukölln zu Städtern zu werden, und dass viele Einheimische ebenso zu, pardon: Kaffern regredieren. Der deutsch-türkischen Geschichte fehlt die urbane Dimension, die sich nicht an ein ominöses Herkunftserbe klammert, sondern reale Marginalität produktiv macht, Fremdheit kultiviert, Konflikte zivilisiert. ‚Edge people‘ hat der jüdisch-britisch-belgisch-amerikanische Historiker Tony Judt solche Menschen auf der Grenze genannt, und solche Kosmopoliten bereichern den Kulturbetrieb, transnationale Unternehmen, die Nachbarschaften. Leider haben fünf Jahrzehnte Kulturkontakt davon zu wenige Exemplare hervorgebracht.

Ein letztes Versäumnis hängt damit zusammen, und es ist nicht nur akademischer Natur: Es gibt in Deutschland kein wirklich großes Forschungszentrum, das nicht nur ‚Integrationsversagen‘ (oder -erfolge) von Ex-Gastarbeitern bearbeitet, sondern die Türkei als ‚global player‘ ernsthaft erforscht. Dass Angela Merkel kein Türkisch kann, ist verzeihlich, nicht aber, dass auch die deutsche Außenpolitik auf diesem Ohr taub ist. Diese Indifferenz hat, neben der beschriebenen Alltagsignoranz und Intoleranz, maßgeblich dazu beigetragen, dass die Türken nun auch nicht mehr in die EU drängen und die Mittelmacht nach anderen Spielfeldern sucht.

aufrief und vor allem zum Erlernen der deutschen Sprache als Grundlage für gleiche Bildungschancen, vgl. FAZ vom 14.02.2008.

TERTIUM DATUR – EIN FROMMER WUNSCH?

Überholt ist der Multikulturalismus durch die transnationale Realität der Weltgesellschaft, die postethnisch und postsäkular ist und in sich eine Art ‚Vielfalt in der Vielfalt‘ ausgebildet hat. Überholungsbedürftig ist die Debatte vor allem, weil Menschen verschiedener Herkunft und Bekenntnisse zwei ganz fundamentale Probleme gleichermaßen betreffen – zum einen die Erosion der Weltwirtschaft und ihre wachsende Ungleichheit, zum anderen die Grenzen des Erdsystems, die den Planeten mit Klimawandel, Vergiftung und Artensterben zunehmend unbewohnbar machen. Interessanterweise wird das von ungefähr denselben Leuten verdrängt und verleugnet, die sich auch als Islamkritiker betätigen. Es wäre also dringend angebracht, dass wir den ‚interkulturellen Dialog‘ auf Agenden der Bewältigung dieser globalen Krise umstellen und die Vielfalt unserer Ansichten und Lebenspraxen zur Richtschnur einer globalen Kooperation über unsere Unterschiede hinweg machen.

LITERATUR

Der Beitrag stützt sich auf folgende Publikationen, in denen auch die Literaturangaben zu finden sind:

- Leggewie, Claus/Beinhauer-Köhler, Bärbel: Moscheen in Deutschland, Religiöse Heimat und gesellschaftliche Herausforderung, München, 2009.
- Leggewie, Claus: „Weltmacht Religion?“, in: INEF (Hg.), Globale Trends, Frankfurt am Main, 2010, S. 61 ff.
- Leggewie, Claus/Zifonun, Darius (2011): „Was heißt Interkulturalität?“, in: Alexander Gröschner/Mike Sandbothe (Hg.), Pragmatismus als Kulturpolitik. Beiträge zum Werk Richard Rortys, Frankfurt am Main, 2011, S. 220-248.
- Leggewie, Claus: „Religionsvielfalt als Problem? Zur Formgebung religiöser Differenz und zur Zivilisierung von Religionskonflikten“, in: Michael Kühnlein/Matthias Lutz-Bachmann (Hg.), Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor, Frankfurt am Main, 2011, S. 529-548.

Bieber, Christoph/Drechsel, Benjamin/Lang, Anne-Kathrin (Hrsg): Kultur im Konflikt. Claus Leggewie revisited, Bielefeld, 2010, S. 217-257.

Leggewie, Claus/Kemming, Jan Dirk (2012): „Unsere Türken. Eine gemischte Bilanz“, in: Udo Steinbach (Hg.), Länderbericht Türkei, Berlin: Bundeszentrale für Politische Bildung, 2012 (i.E.).

Ethik der Integration

REGINA AMMICHT QUINN

Für Lisa Stengel, Yonca Yazici und Michael Blume

1. DIE FRAGE NACH DER ETHIK

Wir heute sind Erbinnen und Erben einer 7.000-jährigen Geschichte, in der Menschen in unserem Kulturkreis in festen Ansiedlungen lebten – von den ersten sesshaften Vorfahren in der Jungsteinzeit bis heute. Für die längste Zeit dieser Geschichte wurden Menschen in kleine Gemeinschaften hinein geboren. Die Menschen, denen sie an einem normalen Tag begegneten, waren die Menschen, die sie ihr ganzes Leben lang kannten. Essen, Kleidung, Werkzeuge, Kunst und Instrumente für Sakrales wurden innerhalb dieser Gruppe hergestellt. Wissen, Kenntnisse, Weisheiten kamen von den eigenen Vorfahren (vgl. dazu Appiah 2006: 11f). Eine solche Welt hat uns geprägt. Und in einer Welt, die nicht sehr verschieden davon war, hat meine Großmutter noch in der ersten Hälfte ihres Lebens gelebt.

Als Stadtbewohner sehen wir heute jeden Tag mehr fremde Menschen, als unsere Vorfahren in ihrem ganzen Leben sahen. Ohne soziobiologisch argumentieren zu müssen, ist dies eine Herausforderung: Eine Menschheitsgesellschaft, die sich über Jahrtausende hinweg auf die eigene lokale Welt, den eigenen Stamm bezogen hat, muss ausgestattet werden mit Ideen, Institutionen und Erfahrungen, die es uns erlauben, als neuer, globaler Stamm, der wir geworden sind, zu leben.

Und hier, natürlich, kommt die Ethik ins Spiel. Es ist Aufgabe der Ethik, die Fragen nach dem richtigen Handeln zu stellen, nach dem, was in der

Antike das ‚gute Leben‘ hieß, und auch danach, welchen Stellenwert und welche Bedeutung wir moralischer Sprache zumessen. Aber gerade in einer Welt der raschen Veränderungen, in der das moralische Handeln eine nie gekannte Reichweite erreicht hat, und Zygmunt Bauman, pessimistisch wie meistens, meint, unsere moralischen Instrumentarien entsprächen noch denen aus der Zeit der Heimarbeit (Bauman 1995: 326), ist alles nicht so einfach. Es ist eine der epochalen Herausforderungen, das Leben in postkolonialen, vielkulturellen Gesellschaften zu gestalten. Eine solche Gestaltung einer vielkulturellen Gesellschaft aus ethischer Perspektive bezieht sich auf drei Ebenen: auf die Grundvoraussetzungen gesellschaftlichen Lebens – ein hohes Maß an Frieden und Gerechtigkeit; auf die Grundvoraussetzungen individuellen und sozialen Lebens – materielle, soziale und emotionale Anerkennung; und schließlich auf die Grundfrage der Selbstdefinition von Gesellschaft: Wer gibt wem die Erlaubnis dazu zu gehören?

Es gibt unterschiedliche Konzepte und Perspektiven, unter denen man die aktuelle Situation betrachten kann: Globalisierung etwa, Multikulturalität, Weltbürgertum oder eben Integration. Alle diese Konzepte sind moralisch aufgeladen, und alle sind problematisch. Globalisierung ist ein makroökonomisches Konzept, das inzwischen so breit geworden ist, dass es kaum mehr fassbar ist; Multikulturalität ist zunächst ein prototypisch liberal gedachtes Konzept, das aber – indem hier Kulturen als klar abgegrenzte Mosaiksteine gedacht werden, die ein freundliches, buntes Muster ergeben – die Probleme mit hervorbringt, die gelöst werden sollten; Weltbürgertum, die Idee der Kyniker und dann der Stoiker, ist zum Oberschichtskonzept geworden; und Integration schließlich ist ein Konzept, das aus der Mathematik stammt und, ganz basal, zusammenzählt und nicht auseinander dividiert. Aber reicht zusammenzählen? ‚Integration‘ ist das verständlichste und gebräuchlichste Konzept, an dem ich mich zunächst orientieren werde. ‚Integration‘ setzt voraus, dass es etwas Widerständiges gibt, das der Integration bedarf. Sprechen wir also über die ‚Anderen‘.

2. ‚DIE ANDEREN‘

„Bisher noch nicht in Europa gezeigt“ – so die Überschrift in der Berliner Nationalzeitung im Oktober 1881; sie bezieht sich auf den Berliner Zoo (Eißenberger 1996: 145ff; vgl. dazu auch Dreesbach 2003; Lewerenz

2007). Was gezeigt wurde, sind aber keine wilden Tiere – hier hatte sich der Nervenkitzel schon etwas abgenutzt –, sondern wilde Menschen, manchmal mit, manchmal ohne Anfassen, während die Zeitungen auch die Fütterungszeiten bekannt geben. Von den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts bis in die 30er Jahre des 20. Jahrhunderts wurden dem deutschen Publikum Menschen in Tiergehegen präsentiert – „nackte Jünglinge“ und Frauen, bei denen „von Kleidung kaum zu sprechen“ sei (Norddeutsche Allgemeine Zeitung, 27.10.1881; zit. n. Eißenberg 1996: 151) – Menschen aus Feuerland, Samoa und anderen Kolonialländern. Der Initiator ist Carl Hagenbeck, Deutschlands wichtigste Händler mit exotischen Tieren. 1881 treffen in Hamburg an Bord des Frachters Theben „echte Feuerländer“ (ebd.) ein, elf Personen aus der Volksgruppe der Kaweshkar. Sie werden in Viehwagons nach Berlin transportiert, „verproviantiert mit 60 Kilo halb geröstetem Rindfleisch und mit 40 Litern Muscheln, während ihnen als Getränk nur Wasser gereicht wurde“, wie der Reporter minutiös berichtet (zit. n. Eißenberg 1996: 150). Hier haben die Feuerländer so viel Publikum, dass die Umzäunung des Straußengeheges, in dem sie untergebracht sind, mehrmals niedergerissen wird. „Das Geld liegt doch noch auf der Straße“, kommentiert Hagenbeck seinen eigenen ökonomischen Erfolg: „man muss es nur aufzuheben wissen.“ (Leutemann 1887: 50)

Von Berlin werden sie nach Leipzig, München, Stuttgart und Nürnberg gebracht. Mitte des folgenden Jahres leben noch drei von ihnen; die anderen sind – ohne ärztliche Hilfe – an Tuberkulose, Pocken, Geschlechtskrankheiten gestorben. An den Menschenschauen nimmt nicht nur das einfache Volk, sondern auch die Wissenschaft Anteil, vor allem die Berliner Gesellschaft für Anthropologie mit ihrem Gründer Rudolf Virchow, aber auch Wissenschaftler der königlich-bayrischen Akademie der Wissenschaften, die allerdings von Problemen berichten: „Allein außer der Schwierigkeit, sich mit Feuerländer zu verständigen, da sie nur eine sehr unvollkommene und gänzlich unbekannte Sprache besitzen, trat mir in überraschender Weise die Schamhaftigkeit der Individuen, insbesondere der weiblichen, sehr hinderlich entgegen.“ Und der Tiermaler Heinrich Leutemann, ein Freund Hagenbecks, schreibt beeindruckt: „In der That war hier ein Mensch zu sehen, wie man ihn sich in den ersten Anfängen des Seins als Mensch, nachdem er also den Affen vollständig hinter sich gelassen hatte, in unberechenbare Vorzeit zurückversetzt, zu denken hat.“ (Leutemann 1887: 50; vgl. Eißenberg 1996: S. 51).

„Ich will nur noch hinzufügen“, so Theodor L.W. Bischoff in den Sitzungsberichten der Königlich-bayrischen Akademie der Wissenschaften 1882, „dass es selbst bei den kleinen 3- und 4-jährigen Mädchen der Truppe unmöglich war, sich von dem Verhalten ihrer Geschlechtsteile zu überzeugen, indem ihr eigenes Sträuben auch noch von ihrer Mutter unterstützt wurde, daher ich denn über das Vorhandensein eines Hymens keine Auskunft erhalten konnte.“ (Zit. Eißemberger 1996: 161)

In postkolonialen Kontexten ist diese sexuell konnotierte Neugier einer Medienkultur gewichen, die in ganz anderer Weise Zäune aufrichtet und einreißt – etwa in der merkwürdigen Mischung von Ausgrenzung und Begehren, wie sie unsere Popularkultur in Mode und Musik beispielsweise zeigt.

Die Feuerländer sind ein extremes Beispiel. Sie sind ein winziger Ausschnitt aus der Geschichte der großen Wanderströme, die unter unterschiedlichsten Bedingungen und Anlässen seit mehr als 3.000-Jahren über die Welt ziehen. Menschen waren und sind aus den unterschiedlichsten Gründen und über die unterschiedlichsten Grenzen hinweg auf Wanderschaft, dauerhaft oder temporär. Sie fliehen vor Gewalt, Diskriminierung oder folgen ihren Familien, die sich an einem anderen Ort der Welt niedergelassen haben. Sie kommen als Wissenschaftler oder Studierende an andere Orte. Sie versuchen, ökonomische und ökologische Not zu überwinden, oder sie reagieren auf die Bedürfnisse der Aufnahmeländer nach zusätzlichen Arbeitskräften, bspw. als zwischen 1955 und 1972 Arbeiter aus ganz Europa den unterschiedlichen Anwerbeabkommen der Bundesrepublik Deutschland folgten. Auch dann, wenn Menschen aus Not emigrieren, sind sie keineswegs nur Opfer. Sie ergreifen die Initiative, und sie gehören zu den aktivsten und unternehmerischsten Mitgliedern einer Gesellschaft. Ihr ökonomisches Potential ist groß; das zeigt ihr aktiver Beitrag zu den Volkswirtschaften der Aufnahmeländer und die Rücküberweisungen in (ärmere) Heimatländer, die schätzungsweise das Dreifache der internationalen Entwicklungshilfe ausmachen (vgl. dazu Deutsche Gesellschaft für die Vereinten Nationen 2009; Heimbach-Steins 2011).

Heute muss die Konfrontation mit Fremdheit nicht mehr hergestellt werden – durch Zoobesitzer oder Pauschalreisen. Das Fremde und die Fremden treffen wir dort, wo wir zu Hause sind. Aber die antike Weltsicht, in der es ‚Menschen‘ gab und ‚Barbaren‘ (die br-br-Sager, die Stotterer, die nicht ordentlich Griechisch konnten) und als Zwischenkategorie höchstens

noch die fremden Reisenden, stimmt nicht mehr. In der Überfremdungsangst-Debatte des Jahres 2010, die in der Rezeption den Unterton von ‚Deutschland schafft mich ab!‘ bekommen hat, sieht man deutlicher als anderswo die Mechanismen, mit denen viele Aufnahmegesellschaften auf die ‚Anderen‘ reagieren: Vom Minarettverbot und der Volksabstimmung über die ‚Ausschaffung‘ krimineller Ausländer in der Schweiz über das Burkaverbot in Frankreich bis zu der aktuellen Heitmeyer-Studie, die – auf dem Hintergrund allgemeiner Verunsicherung – in Deutschland eine Entsolidarisierung und einen Anstieg „gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit“ (Heitmeyer 2010) beobachtet.

Was geschieht hier? Man sieht eine Weinbergschnecke, die mit ihren Fühlern an ein Hindernis stößt, und sich zur Sicherheit in ihr Haus zurückzieht, ein Haus, in das eben nur Weinbergschnecken (oder Schweizer, oder Deutsche) hineinpassen. Und was dann? Man sieht zwar nichts und kann auch nicht weiterkriechen, aber man fühlt sich sicher. Geborgen in der eigenen Kultur.¹

3. KULTUR

Die Zeiten des offenen Rassismus sind, so hätten viele bis zum Sommer 2010 gesagt, in Deutschland im Großen und Ganzen vorbei. Heute bin ich mir nicht so sicher. Lesen Sie das Zitat aus einer bekannten Schrift, die, in einem etwas altertümlichen Duktus, festhält,

„dass unter den hunderttausenden von Schwarzen, die aus ihren Ländern anderwärts verführt werden, obgleich deren sehr viele auch in Freiheit gesetzt werden, dennoch nicht ein einziger jemals gefunden worden [ist], der entweder in Kunst, oder in Wissenschaft, oder irgend einer anderen rühmlichen Eigenschaft etwas Großes vorgestellt habe, obgleich unter den Weißen sich beständig welche aus dem niedrigsten Pöbel emporschwingen und durch vorzügliche Gaben in der Welt ein Ansehen erwerben. So wesentlich ist der Unterschied zwischen diesen zwei Menschengeschlechtern, und er erscheint eben so groß in Ansehung der Gemüthsfähigkeiten, als der Farbe nach zu sein.“ (Kant 1764: 253)

1 Ich danke Lisa Stengel für die Analogie.

Hier spricht also nicht Thilo Sarrazin, sondern, leicht gekürzt und verändert, Immanuel Kant.

Erst im 20. Jahrhundert, mit Adorno und Horkheimer und, anders, mit der feministischen Theoriebildung, wurde die Frage gestellt, warum und mit welchen Auswirkungen das Projekt der Aufklärung auf diesem Fundament steht. Es ist eine Frage, die nicht erledigt ist.

Aber es ist richtig: Offen von Rassen spricht heute in Deutschland kaum noch jemand. Nur noch von jüdischen und baskischen Genen. Entkolonialisierung und Arbeitsmigration haben zu einer neuen Situation zwischen ‚uns‘ und den ‚anderen‘ geführt. Was sich bei den ‚Feuerländern‘ schon andeutete, steht heute im Mittelpunkt: die Abgrenzung auf dem eigenen Territorium. Damit tritt heute das – wie Adorno schon in *Schuld und Abwehr* sagt – „vornehme Wort Kultur [...] anstelle des verpönten Ausdrucks Rasse“. (Adorno 1997: 277) Nicht nur öffentliche Diskurse zeichnen sich immer wieder dadurch aus, dass Rasse als Kultur kodiert wird (vgl. Frederickson 2004). Dabei werden die Eigenschaften von bestimmten Gruppen fixiert, naturalisiert und in einen pseudobiologisch definierten Kulturalismus eingebettet.

Die Rede von Kultur ist vielschichtig; es gibt Hochkultur und Populkulturen, denen die Hochkultur die Kultur abspricht; und in der Beschreibung von Kulturen gibt es immer wieder eine Art kulturellen Fundamentalismus, der Kultur mit Herkunft verbindet, ethnische Gruppen als homogen sieht, die wesentlichen Eigenschaften einzelner Menschen auf die kulturellen Eigenschaften einer Gruppe zurückführt und Kulturen für nicht oder nur über lange Zeiträume (im Rahmen von Generationen) veränderbar erklärt. Damit erscheint der Rassismus nur als ein anderer Untoter in der deutschen Twilight-Saga, der hinter der grabsteinartigen Verabsolutierung kultureller Differenzen, bleich und attraktiv, hervorblitzt.

Nun kann es nicht darum gehen, den Kulturbegriff einfach aufzugeben. Cultura ist im ursprünglichen Wortsinn der Ackerboden und zugleich die menschliche Tätigkeit, die diesen Boden kultiviert, und Philosophie ist für Cicero die cultura animi, das Beackern der Seele und des Geistes. Vielmehr sollten wir sowohl die ‚Kultur‘ als auch das Sprechen darüber ‚kultivieren‘. Den Konflikten um Kulturen liegen unterschiedliche Diskurse zugrunde – Diskurse über Identität, über Werte und über Religion.

a) Identität

„Wenn du klein bist, weißt du gar nichts. Du weißt nicht, wo du bist oder wer du bist oder was du fragen sollst“ – so beginnt der deutsch-irische Schriftsteller Hugo Hamilton seinen Roman „The Speckled People“ (Hamilton 2003: 2).

Es ist die Geschichte eines kleinen Jungen, der im Irland der 50er Jahre aufwächst, die Mutter deutsch, der Vater irisch.

„Als ich klein war, wachte ich in Deutschland auf. Ich hörte die Glocken läuten und rieb mir die Augen und sah, wie der Wind die Vorhänge herein drückte wie einen dicken Bauch. Dann stand ich auf und sah aus dem Fenster und sah Irland. Nach dem Frühstück gingen wir durch die Haustür nach Irland und die Straße hinunter in die Kirche. [...] Ich weiß, wie weit Deutschland weg ist durch die Art, wie meine Mutter manchmal Schatten um die Augen hat. Durch die Art, wie sie manchmal still ist.“ (Ebd.: 1; 9; Übersetzung Ammicht Quinn)

„Identität“ ist ein Krisenbegriff – wäre Identität nicht in der Krise, bräuchte man den Begriff nicht. Dies gilt für die persönliche Identität genauso wie für die kollektive Identität und die Verbindung zwischen beiden.

Das In-Dividuum, das Unteilbare, ist längst zum Dividuum geworden (Fuchs 1992: 199ff): Die Selbstverständlichkeiten einer Biografie sind verloren gegangen, und die Gesellschaft und andere Sinn-Instanzen bieten stattdessen, wie ein großer Baumarkt, vorgefertigte Bausätze von Identität, die unterschiedlich zusammengeschraubt oder auch nur lose verklebt werden können.

Diese ohnehin problematischen Identitätsfragen sind vielfach problematisch dort, wo es um diejenigen geht, die ‚fremd‘ oder ‚anders‘ sind. Als die Juden aus dem Shtetl und die Italiener aus ihrem villaggio vor 100 Jahren in Ellis Island ankamen, brachten sie ein reiches Gebräu mit von dem, was wir Kultur nennen: eine Sprache und Geschichten und Lieder und Sprichwörter; eine Religion mit besonderen Ritualen und Traditionen; eine Küche mit bestimmten Gerüchen und Geschmäcken; bestimmte Arten, sich zu kleiden, und bestimmte Ideen davon, wie und was Familie ist. „Das machen Italiener eben so“, war dann ein naheliegendes Urteil (Appiah 2005: 114ff) – ungeachtet dessen, dass die Italiener des benachbarten heimischen villaggios – geschweige denn der nächsten größeren Stadt – schon gestaunt hät-

ten über diese spezifische ‚Kultur‘. Heute trinkt man noch richtigen Espresso in ‚Little Italy‘, serviert aber wird er vielleicht von einem jungen Mann, der im benachbarten Chinatown geboren ist, sich morgens die Augen reibt, Tee trinkt, durch die Haustür nach Amerika geht, und vielleicht dann, wenn er seine eigene Haustür hat, als erstes eine amerikanische Espressomaschine kauft.

Es gibt unterschiedliche Phasen von Identitätspolitik, die nicht mit Generationen deckungsgleich sind: In einer ersten Phase in der Fremde kann es wichtig sein, sich zu assimilieren, nicht aufzufallen, nicht anders zu sein. Oder es kann wichtig sein, sich der eigenen Wurzeln, der eigenen Herkunft, der eigenen von der Mehrheitsgesellschaft unterschiedenen Identität zu versichern und diese Identität möglichst eindeutig zu machen. In einer nächsten Phase mag dann die Herkunft nicht mehr die alles dominierende Identität sein, sondern eine Identität unter anderen. Und die Festlegung auf diese eine Identität – sie ist Türkin (mit Ausrufezeichen) – ist, wie jede Festlegung auf eine singuläre Identität, Gewalt, denn sie überdeckt, was einen Menschen auch ausmacht: Talent und Beruf, Familie und Freunde, Vorlieben und Interessen, Überzeugungen und Einstellungen.

Und in einer dritten Phase kann es manchmal sein, dass man sich wieder einer möglichst eindeutigen Identität versichert, sei es über dieser Identität zugeschriebene Kleidung, Lebensformen oder Lebensziele. Oder indem die Enkel des großen Soziologen Daniel Bell, 1919 als Daniel Bolotsky in New York geboren, möglicherweise ihren Namen wieder von Bell in Bolotsky ändern. An allen drei Phasen, insbesondere der letzten, entzündeten sich gesellschaftliche Konflikte.

b) Werte

„Wenn du klein bist, weißt du gar nichts. Du weißt nicht, wo du bist oder wer du bist oder was du fragen sollst [...] Eines Tages haben meine Mutter und mein Vater etwas Komisches gemacht. Zuerst schrieb meine Mutter einen Brief heim nach Deutschland und bat ihre Schwester, neue Hosen für mich und meinen Bruder zu schicken. Als das Päckchen ankam, konnten wir es nicht erwarten, die Hosen anzuziehen und nach draußen zu rennen. Meine Mutter traute ihren Augen nicht. Sie stand da und klatschte in die Hände und sagte wir sind jetzt richtige Buben. Ganz egal, auf welche Bäume oder Mauern wir jetzt klettern, sagte sie, die deutschen Lederhosen sind unzerstörbar, und das waren sie. Dann wollte mein Vater, dass wir

auch etwas Irisches anziehen. Er ging direkt einkaufen und brachte uns handgestrickte Aran-Pullover. Große, weiße, wollene, zopfgemusterte Pullover aus West-irland, die auch unzerstörbar waren. Mein Bruder und ich rannten nach draußen mit Lederhosen und Aranpullovern, wir rochen nach Leder und rauer Wolle, oben irisch, unten deutsch. Wir waren unzerstörbar.“ (Hamilton 2003: 2)

Was ist das Unzerstörbare? Die Mischung aus irischem Pullover und deutschen Lederhosen? Das Beste aus zwei Kulturen, das man sichtbar tragen kann, etwa wie ein Kopftuch? Oder das Bewusstsein, dass die Eltern in die Hände klatschen und nun „richtige Buben“ sehen?

Das Außen verweist auf ein Innen. Und dieses ‚Innen‘ wird häufig unter dem Vorzeichen ‚Werte‘ abgehandelt. Entgegen einer solchen Lederhosen-Aranpullover-Kombination ist die behauptete Unvereinbarkeit der Werte das, was die öffentliche Diskussion um Zuwanderung prägt. Und es ist das, was Menschen am meisten beunruhigt: Dass unsere Freiheiten, das, was wir als lieb gewordene Tradition und/oder kultureller Errungenschaften ansehen, durch massive Zuwanderung und fruchtbare Zuwanderer in Frage gestellt wird.

Werte sind nicht unproblematisch. Sie sind ein schwieriges Konzept, das aus der Nationalökonomie stammt, von dort, wo das, was einen Wert, auch einen Preis hat. Sie sind Überzeugungen von moralischem Gehalt, insofern ohne rechtliche Durchschlagkraft, aber immer erfahrungsgeladen. Sie können als sozialer Kitt betrachtet werden wie bei Durkheim oder als Möglichkeit, Erwartungszusammenhänge zu identifizieren wie bei Luhmann. Das Interessante an Werten aber ist, dass sie in oder sogar als Kontroversen und Streitigkeiten auftreten können, im Strittigen aber den gemeinsamen Referenzpunkt darstellen, auf den man sich auch im Streit beziehen kann.

Hier setzt Kwame Appiah (2006: 46ff) ein, der auf den Diskurs um „dünne“ und „dicke“ moralphilosophische Konzepte zurückgreift. Liebe, Toleranz, Gerechtigkeit, Mut usw. sind für ihn „dünne“, d.h. sehr allgemeine damit auch verallgemeinerbare Vorstellungen. Wir alle könnten uns darauf einigen, dass sie gut sind. Je konkreter sie werden, desto „dicker“ werden sie, desto mehr angereichert durch Traditionen, Vorlieben; durch Sitten und Gebräuche. Dass Mut geschätzt wird, verbindet die meisten Menschen – aber was wie und wo als mutig gilt (und nicht als unvernünftig, leichtsinnig oder schlichtweg dumm), kann durchaus umstritten sein. Die Haustür

zu öffnen, mag mutig sein. Aber nur, wenn man Agoraphobie hat. Oder wenn die Geheimpolizei geläutet hat.

Konkret heißt das: In der Regel gibt es Wertkonsense über „dünne“, allgemeine Wertkonzepte. Die Sorge um die Familie, die Sehnsucht nach Verbundenheit, nach Freundschaft und Liebe, das Ideal der Treue und das Bestehen auf Wahrhaftigkeit kennzeichnet Kulturen rund um die Welt. Dies wird uns manchmal nicht deutlich, weil in unterschiedlichen Traditionen oft vertraute und von uns geschätzte Werte mit uns fremden Gebräuchen verbunden sind – so dass wir nur noch die Gebräuche sehen und nicht mehr die verbindenden Werte.

Damit geht es bei der Berufung auf Werte nicht – wie häufig in öffentlichen Diskursen – um den Abgleich von eigenen mit fremden Werten, sondern um drei Dinge: Erstens um eine Streitkultur; denn wenn man sich des „dünnen“ Wertkonsenses bewusst ist, lässt sich über die richtige Weise der Verwirklichung und Konkretisierung dieser Werte streiten, ebenso wie über die Konflikthaftigkeit von Werten untereinander. Zweitens um Sprache; denn die Kommunikation über Werte ist häufiger narrativ als diskursiv, und es ist eine der grundlegenden Gemeinsamkeiten von Menschen, dass sie Geschichten haben und in der Lage sein können, Geschichten, auch fremde Geschichten, zu verstehen. Und drittens um Toleranz; denn fremde Gebräuche, die gemeinsame Werte verwirklichen, erfordern Toleranz, während zugleich jede Idee von Toleranz ein Konzept des Intolerablen beinhalten muss.

Diese Werte-Diskurse sind eng mit Religionen verknüpft.

c) Religionen

Religionen, insbesondere ‚der Islam‘ sind in der jüngeren Vergangenheit in den Mittelpunkt der ‚kulturellen‘ Auseinandersetzungen gerückt. Angst spielt in den Auseinandersetzungen um Religion eine große Rolle: Angst vor der Bedrohung durch radikalen und gewalttätigen Islamismus; Angst vor dem schlechthin Fremden; Angst vor ‚den Türken‘, die, wie kürzlich zu lesen war, sich nicht integrieren wollen, die Ausbreitung der Unterschicht vorantreiben und pauschal mit ‚dem Islam‘ identifiziert werden. Und die Angst davor, dass das ‚christliche Abendland‘, mit so vielen Menschen, die häufig so öffentlich fromm sind, wie wir Christen des ‚christlichen Abendlands‘ es einst waren, nun endgültig untergeht.

Werden Religionsdiskurse unter dem Vorzeichen dieser Angst geführt, dann wird sichtbar, dass – Stichworte: Kopftuch und Burka – gesellschaftliche Probleme am Körper von Frauen ausgehandelt werden, die dort nicht entstehen und nicht gelöst werden können. Gerade das, was, unterkomplex, unter dem Stichwort ‚Christenverfolgung‘ verhandelt wird, könnte als Anlass dafür genommen werden, den Umgang mit religiösen Minderheiten in Deutschland kritisch zu prüfen.

Mein Kinderatlas der Religionen zeigte klare Farbflächen, gut voneinander abgegrenzt: der katholische südamerikanische Kontinent bspw., das anglikanische England, graue Flächen dort, wo die Sowjetunion war und das hinduistische Indien. So ganz hat das nie gestimmt, aber heute stimmt es gar nicht mehr. Es stimmt nicht mehr, weil heute Religionsgrenzen anders zu denken sind: Geografisch haben wir keine klaren Farbflächen mehr, sondern in sich gemischte, gesprenkelte Farbe – nicht Piet Mondrian, sondern Gerhard Richter. Vermischungen sehen wir auch im individuellen Leben: Wer morgens in den methodistischen Gottesdienst geht, mag abends in die Yoga-Klasse gehen und ein Buch des Dalai Lama auf dem Nachttisch liegen haben. Am wichtigsten aber ist vielleicht das Phänomen, dass Religionsgrenzen längst nicht mehr allein zwischen Religionen verlaufen, sondern genauso innerhalb von Religionen – zwischen dialogbereiten und fundamentalistischen Menschen. Alle Religionen sind in sich vielschichtig; und viele von ihnen haben extreme Schichten. Es gibt nationalistische Hindus und krieglerische Muslime, es gibt fundamentalistische Juden und antisemitische Christen. Gerade dort wo intolerante, krieglerische oder fundamentalistische Strömungen innerhalb von Religionen mächtig werden, brauchen wir zum einen die Antwort und die Strategie des interreligiösen Dialogs, zum anderen die klare Bereitschaft, religiöse und kulturelle Verhaltensweisen an Menschenrechten zu messen.

4. ZWISCHENBILANZ

„Wenn du klein bist, weißt du gar nichts. Du weißt nicht, wo du bist oder wer du bist oder was du fragen sollst. [...] Meine Mutter steht an der Tür mit der Hand vor ihrem Mund. Sie denkt, wir gehen hinaus nach Irland und kommen nie mehr heim. Sie hat Angst, dass wir in einem fremden Land verloren gehen, in dem sie unsere Sprache nicht haben und niemand uns versteht. [...] Sie sagt uns seid vorsichtig und sieht uns

nach, wie wir über die Straße gehen, bis wir um die Kurve biegen und sie uns nicht mehr sieht. [...] Mein Vater sagt, wir haben nichts zu fürchten. Wir sind die neuen Iren. Ein Stück aus Irland und ein Stück von sonstwoher, halb irisch, halb deutsch. Wir sind die gesprenkelten Menschen, sagt er. Scheckig, gefleckt, gepunktet, gefärbt. Wie manche Forelle und manches Pferd. [...] Aber du willst nicht besonders sein.“ (Hamilton 2003: 2; 5; 7; 3)

Wer hat Recht?

Der Vater, der die „speckled people“ preist? Oder die Mutter, die Zuwanderin, die befürchtet, dass die Kinder in dem fremden Land verloren gehen, trotz Lederhosen und irischem Pullover?

Die Kulturwissenschaften, wie es Wissenschaften eben tun, scheinen am ehesten die Position des Vaters einzunehmen. Hier gibt es eine gewisse Idealisierung der Situation der gefleckten, gefärbten Menschen, die ein ‚Zwischen‘ bewohnen, Menschen, die entortet, versetzt, ‚displaced‘ sind und als solche in besonderer Weise zu Übersetzern zwischen Menschen und Kulturen werden können. Hybridisierung und auch Bastardisierung sind hier die Stichworte, die einen neuen, positiven Gehalt bekommen. Und das ist auch gut so, denn es gibt Menschen, die diese Schnitt- und Schaltstellen bilden; sie sind ein klares Argument gegen tendenziell fundamentalistische Reinheitsvorstellungen von Kultur. Solche Reinheitsvorstellungen können von den Autoritäten der eigenen Tradition formuliert werden (wie die Verurteilung von ‚Mischehen‘ in den 50er Jahren) oder aber eine Erwartungshaltung der multikulturellen Gesellschaft sein – wenn schon, dann wollen wir auch echte Araber, Brasilianer und Griechen, mit Ouzo und Sirtaki, nicht so ein verwaschenes Zeugs.

Also hat der Vater Recht. Aber natürlich auch die Mutter. Denn tatsächlich können die Kinder verloren gehen – den eigenen Eltern, deren Sprache sie verlieren; der Aufnahmegesellschaft, deren Anforderungen oder Angeboten sie sich entziehen; oder sich selbst. Hier sind die Orte der konkreten großen Probleme. Sie reichen von Jugendlichen, die in Radikalisierungsprozessen Identitätsfragen bearbeiten, über türkische junge Mädchen, bei denen, wie eine Studie der Berliner Charité 2010 feststellt, die Suizidrate doppelt so hoch ist wie bei gleichaltrigen deutschen Mädchen, bis hin zu alten Menschen, die als Arbeitsmigranten vor fünfzig Jahren gerufen wurden, die den deutschen Wohlstand mit erarbeitet haben, die nicht, wie alle, auch sie selbst, dachten, wieder nach Hause zurück-gekehrt sind, und die nun die

erste Generation alter und pflegebedürftiger Menschen bilden, aus unterschiedlichsten Gründen häufig schlecht integriert, und von denen sich nun manche in Alters- und Demenzprozessen nur noch an ihre Kindheitssprache erinnern und in Krankenhäusern und Pflegeheimen erneut verloren gehen.

Was ist das Richtige zu tun, welche Merkmale hat gutes Leben, und wie lösen wir die Frage der Zugehörigkeiten? Es gibt eine Vielzahl von Ansätzen in Theorie und in der Praxis. Aber wir sind hier auf dem Weg. Endgültig lässt sich diese Frage, die auch eine Frage des Selbstverständnisses von Menschen in vielkulturellen Nationalstaaten ist, nicht beantworten. Ist also Integration das richtige Konzept, um ethisch und politisch über Fragen von Migration, Zuwanderung, Kulturen, Identitäten, Werte und Religionen nachzudenken?

Ja und nein.

Ja, weil wir die Möglichkeit haben, den mathematisch fundierten Integrationsbegriff – das Gegenteil des Differenzierens – so zu deuten, dass wir nicht einfach ein Plus-Zeichen zwischen uns und ‚die Anderen‘ setzen, sondern, ganz kantianisch, den „guten Willen“ (Kant 1977: 18ff), der einerseits auf die verfassungsrechtlichen Grundlagen unseres Gemeinwesens und andererseits auf die Notwendigkeit von Willkommenskulturen verweist.

Problematisch wird der Integrationsbegriff dort, wo die Grenzen zwischen Aufnahme und Vereinnahmung fließend werden; wo es ein Ungleichgewicht zwischen der Forderung nach Integrationsbereitschaft und der Forderung nach Aufnahmebereitschaft gibt; und dort, wo Integration unterlegt ist durch ein implizites Bild des ‚guten Ausländers‘, das dem eines Kindes mit guter Erziehung gleicht: Er strengt sich an, das zu tun, was man erwartet. Das heißt: Das Konzept ‚Integration‘ wird dort problematisch, wo es nicht auf Partizipation, auf Teilhabe, hinzielt. Darum kann es immer wieder sinnvoll sein, ‚Integration‘ durch ein Konzept des Weltbürgertums zu ergänzen: Zum einen, weil wir alle Mitglieder in mehr als einer Gemeinschaft sind; wir alle kennen Herkunftsgemeinschaften und Wahlgemeinschaften, die miteinander deckungsgleich sein können, aber nicht müssen. Immer wieder mag es notwendig und sinnvoll sein, sich der eigenen Wurzeln, der ‚roots‘ zu besinnen. Irgendwann aber geht es nicht mehr alleine um ‚roots‘, sondern, wie Stuart Hall es formuliert, um ‚routes‘; um Wege, Pfade, Fahrten, die man gegangen ist und gehen wird (vgl. Hall 1994: 122; vgl. Eickelpasch/Rademacher 2004: 64f.) und wo Heimat, wie

Ernst Bloch formuliert, dasjenige wird, was allen in die Kindheit scheint, aber worin noch keiner war.

Zum anderen brauchen wir die Idee des Weltbürgertums, weil auch die dritte drängende Frage – wer darf zu ‚uns‘ gehören? – gestellt werden muss. Sie ist die ethische Frage nach dem, was wir anderen schulden und was es uns kosten darf – eine Frage, auf die ich keine befriedigende Antwort kenne.

Aber bei Hugo Hamilton gibt es eine dritte Perspektive: diejenige des Kindes. „Aber du willst nicht besonders sein.“

Was heißt das? Schließlich wollen wir alle besonders sein, im Grunde nicht nur gewöhnlich, sondern außergewöhnlich. Wovon der kleine Hugo spricht, ist eine Besonderheit, die von außen zugeschrieben wird:

Aber ich weiß, dass es heißt: Wir sind markiert. Es heißt: Wir sind fremd und wir werden nie irisch genug sein. [...] Wir haben gesprenkelte, gefleckte Gesichter, so dass man am besten drinnen bleibt, wo sie uns nicht kriegen können. (Hamilton: 7f)

Das Besondere als Markierung ist ein Kainsmal in dem doppeldeutigen Sinn, den jedes Kainsmal hat: Es kennzeichnet den, der im negativen Sinn anders ist (Kain ist schließlich ein Mörder) und schützt ihn zugleich. Eine Integrationsdebatte unter dem Vorzeichen des Kainsmals heißt: Die (negative) Andersartigkeit der ‚Anderen‘ zu markieren und in einem zweiten Schritt mit Freundlichkeit, mit Anstrengung, Geduld und Geld darauf zu reagieren. Das ist ein bekannter Mechanismus. Und es ist die dringendste Herausforderung für Aufnahmegesellschaften: Die Kainsmale im Kontext der Integrationsanstrengungen zu beenden.

LITERATUR

Adorno, Theodor W.: Schuld und Abwehr, In: Soziologische Schriften, zweite Hälfte. Gesammelte Schriften, hrsg. v. Ralf Teidemann, Frankfurt am Main, 1997, S. 121-324.

Appiah, Kwame Anthony: The Ethics of Identity, Princeton, 2005.

Appiah, Kwame Anthony: Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers, New York/London, 2006.

Bauman, Zygmunt: Postmoderne Ethik, Hamburg, 1995.

- Dreesbach, Anne: Gezähmte Wilde. Die Zurschaustellung „exotischer“ Menschen in Deutschland 1870-1940, Frankfurt am Main, 2003.
- Deutsche Gesellschaft für die Vereinten Nationen: Barrieren überwinden: Migration und menschliche Entwicklung (Bericht über die menschliche Entwicklung 2009), Bonn, 2009.
- Eickelpasch, Rolf/ Rademacher, Claudia: Identität. Themen der Soziologie, Bielefeld, 2004.
- Eißenberger, Gabi: Entführt, verspottet und gestorben. Lateinamerikanische Völkerschauen in deutschen Zoos, Frankfurt am Main, 1996.
- Fuchs, Peter: Die Erreichbarkeit der Gesellschaft. Zur Konstruktion und Imaginatio gesellschaftlicher Einheit, Frankfurt am Main, 1992.
- Frederickson, George M.: Rassismus. Ein historischer Abriss, Hamburg, 2004.
- Hall, Stuart: Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften Bd. 2, Hamburg, 1994.
- Hamilton, Hugo: The Speckled People, London, 2004.
- Heimbach-Steins, Marianne: Migration und Zugehörigkeit: Sozialethische Perspektiven, in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften Bd. 51, 2010, S. 15-40.
- Heitmeyer, Wilhelm (2010): Deutsche Zustände Folge 8, Berlin, 2010.
- Kant, Immanuel: Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, in: Werke in zwölf Bänden, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. II (Vorkritische Schriften), S. 825-884, Frankfurt am Main, 1764; 1974.
- Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, ebd. Bd.VII, Frankfurt am Main, 1785; 1977.
- Leutemann, Heinrich: Lebensbeschreibung des Thierhändlers Carl Hagenbeck, Hamburg, 1887.
- Lewerenz, Susann: *Völkerschauen und die Konstituierung rassifizierter Körper*, in: Torsten Junge, Imke Schmincke (Hg.): Marginalisierte Körper. Beiträge zur Soziologie und Geschichte des anderen Körpers, Münster, 2007, S. 135-153.

Feminismus und Islam

Emanzipationsansprüche einer multikulturellen Gesellschaft

BIRGIT ROMMELSPACHER

In der Auseinandersetzung mit ‚dem‘ Islam ist die Frauenfrage in den meisten westeuropäischen Ländern in den letzten Jahren zu einem wichtigen Prüfstein geworden. Die Gleichberechtigung der Frauen gilt als Voraussetzung für die Integrationsfähigkeit ‚des‘ Islam in die Gesellschaft. Sollte er sich nicht auf diesen Grundsatz verpflichten, dann hätte er kein Platz in einer modernen Demokratie.

Dabei fragt sich zunächst, warum die Frauenfrage so ins Zentrum der Debatten geraten ist, hat sie doch im Allgemeinen in der Politik keineswegs oberste Priorität. Auch machen sich unversehens viele Menschen für die Frauenfrage stark, die vorher nie mit dieser Thematik befasst waren.

Eine Erklärung dafür lässt sich am ehesten finden, wenn wir uns den gesellschaftspolitischen Kontext näher betrachten, in dem die Frauenthematik virulent wurde. Die Emanzipation muslimischer Frauen stand nämlich keineswegs seit Beginn der Einwanderung angeworbener Arbeiter und Arbeiterinnen aus der Türkei in den 60er Jahren im Vordergrund, sondern wurde erst ab etwa den 90er Jahren immer mehr zu einem öffentlichen Thema. Das war die Zeit, in der die Politik der BRD sich nach jahrzehntelangem Zögern allmählich dazu durchrang, zu akzeptieren, dass Deutschland ein Einwanderungsland geworden war. Damit veränderte sich auch der Inhalt der Debatten: Zuvor standen vor allem politische und ökonomische Fragen im Vordergrund, also ob die sogenannten Gastarbeiter und Gast-

arbeiterinnen der deutschen Ökonomie dienlich sind oder im Gegenteil, Arbeitsplätze für Deutsche bedrohen, sowie die Frage, welchen politischen Status diesen ‚Gastarbeitern‘ und ‚Gastarbeiterinnen‘ zugestanden werden konnte und sollte. Nun verschob sich die Frage vielmehr darauf, welche Einwanderer und Einwanderinnen die Mehrheitsgesellschaft akzeptieren kann und will, und welche als so fremd gelten, dass sie glaubt, sie nicht in diese Gesellschaft integrieren zu können.

Deshalb wird seit geraumer Zeit intensiv darüber diskutiert, was das ‚Wir‘ dieser Gesellschaft ausmacht und wer für sie als fremd gilt. Im Fokus stehen also nicht mehr so sehr Strategien politischer Abwehr, sondern vielmehr *kulturelle Grenzziehungen*. Interessant ist in dem Zusammenhang, dass in den letzten Jahren laut ALLBUS¹ die Toleranz der alteingesessenen Deutschen gegenüber den Einwandern und Einwanderinnen kontinuierlich angestiegen ist. Auf der anderen Seite aber fordern sie von ihnen immer rigorosere deren Anpassung ein (vgl. Flam 2007: 241). Damit spiegeln diese Einstellungsänderungen in der Bevölkerung ziemlich genau die Entwicklung der offiziellen Politik wieder: Auch hier wird die Tatsache der Einwanderung kaum mehr in Frage gestellt, der Fokus richtet sich vielmehr auf die Frage möglicher kultureller Spannungen und Konflikte.

Im Zuge dieses *cultural turn* sind ‚Gastarbeiter‘ beziehungsweise ‚Ausländer‘ zu ‚Muslimen‘ geworden. Das heißt die Einwanderung wurde immer mehr in einen religiösen Kontext gestellt, indem die Einwanderer und Einwanderinnen in erster Linie danach beurteilt wurden, welcher Religion sie mutmaßlich angehören – zumindest wenn es um den Islam geht. Denn in dem Zusammenhang wurde die Gruppe der (vermeintlichen) Muslime als besonders problematisch herausgegriffen und zum Prototyp des Fremden gemacht². Insofern kann man auch von einer Islamisierung der Einwanderungsdebatte sprechen.

1 ALLBUS, Abk. für Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften bezeichnet eine repräsentative Befragung, die seit 1980 im regelmäßigen Abstand von zwei Jahren in der BRD durchgeführt wird.

2 Ein polemischer Ausdruck für diesen cultural shift ist etwa, dass die NPD früher mit dem Slogan „deutsche Arbeitsplätze nur für Deutsche“ für sich warb, während sie heute in erster Linie mit ihrem Kampf gegen den Moscheebau für sich agitiert.

Mit dieser Islamisierung gerieten auch immer mehr die Frauen in den Fokus der öffentlichen Aufmerksamkeit. War vorher nahezu ausschließlich von ‚dem‘ männlichen Gastarbeiter³ die Rede, so schienen nun die Frauen das Problem zu sein. Das ist insofern nicht verwunderlich, als Frauen in soziokulturellen Auseinandersetzungen oftmals zu Repräsentantinnen des eigenen wie auch des fremden Kollektivs gemacht werden. Frauen werden, wie Nira Yuval-Davis formuliert, oft in die Rolle gedrängt, „die Bürde der Repräsentation“ zu übernehmen, indem sie sowohl persönlich, als auch kollektiv als symbolische Trägerinnen der kollektiven Identität und Ehre konstruiert werden (Yuval-Davis 1997: 45). Und das gilt in der heutigen Debatte nicht nur für die muslimischen, sondern auch für die christliche Frauen der Mehrheitsgesellschaft. Diese sollen als ‚emanzipierte Frauen‘ Demokratie und Freiheit symbolisieren, während ‚die‘ Muslima zum Prototyp von Traditionalität und Repression gemacht wird.

Wenn wir also nach den Emanzipationsanforderungen in der multikulturellen Gesellschaft fragen, dann müssen wir zunächst klären: Wer ordnet die Frauen wie in der Gesellschaft ein? Wer definiert was Emanzipation ist? Und für wen und wie wirken sich diese Diskurse auf die tatsächlichen Positionen der verschiedenen Frauen in der Gesellschaft aus? Das heißt, es muss gefragt werden, was heißt Emanzipation aus Sicht der Mehrheitsgesellschaft, was aus Sicht der Musliminnen, und wie wird anhand dieser Auseinandersetzungen die Beziehung zwischen Mehrheit und Minderheit in dieser Gesellschaft verhandelt?

DER BLICK AUF ‚DIE‘ MUSLIMISCHE FRAU

Inzwischen gibt es eine große Zahl von Analysen, die zeigen, welches Bild in den Pressemedien wie auch in der wissenschaftlichen Literatur oder auf dem Sachbuchmarkt über die ‚muslimische‘ Frau verbreitet wird (vgl. etwa eine aktuelle Zusammenstellung in Schneiders 2009). Fast durchgehend wird hier ein Bild gezeichnet, das muslimische Frauen als unterdrückt und ohne eigene Subjektivität darstellt. Nur vereinzelt wird auch aus Sicht der

3 Obgleich bereits in den 60er Jahren etwa 20% der Einwanderer Frauen waren, die sogenannten Pioniermigrantinnen, die von sich aus eine Arbeit in Deutschland suchten.

muslimischen Frauen selbst berichtet. Das gilt jedoch nicht für die muslimischen Frauen, die das Bild von der unterdrückten Muslima bestätigt haben. So haben Autorinnen wie Necla Kelek und Seyran Ateş in der deutschen Debatte besonders viel Aufmerksamkeit gewonnen. Ihnen wird auch aufgrund ihrer Herkunft eine besondere Glaubwürdigkeit zugesprochen. Dabei vertritt vor allem Necla Kelek eine stark polarisierende Position:

Sie konzentriert sich in ihren Publikationen vornehmlich auf extreme Formen der Gewalt, wie Zwangsheirat und Ehrenmorde und zeichnet ein recht grobschlächtiges Bild von dem Geschlechterverhältnis, indem gewalttätige Männer ohnmächtigen Frauen gegenübergestellt werden (vgl. Kelek 2006 a und b). In solch polarisierende Bilder passt jedoch z.B. nicht die Tatsache, dass auch Männer Opfer von Zwangsverheiratung werden, ebenso wenig wie die Tatsache, dass vielfach auch Frauen an der Durchsetzung dieser Verheiratungen beteiligt sind. Frauen können, wie die feministische Debatte der letzten Jahrzehnte zeigte, Mittäterinnen oder auch Täterinnen sein. Die patriarchalen Machtverhältnisse sind nicht einfach als polare Gegensätze zu verstehen, sie sind vielschichtiger und widersprüchlicher. Auch Frauen kommt je nach Kontext Macht zu, was jedoch nicht heißt, dass sie damit die übergreifenden männlichen Machtstrukturen außer Kraft setzen. Insofern sind Männer und Frauen Teil eines Systems mit unterschiedlichen Optionen in unterschiedlichen Kontexten. Gendertheorien versuchen, diese Tatsache konzeptionell zu fassen. Generell stellt sich die Frage, ob die Debatte um den Islam nicht unter anderem auch dazu dient, bestimmte überholte Positionen innerhalb der feministischen Diskussion wieder heraufzubeschwören. Es wird der Eindruck erweckt, als ob in der islamischen Kultur so archaische Verhältnisse herrschten, dass sie einer differenzierten Betrachtung nicht bedürften.

Insgesamt versteht Kelek ‚den‘ Islam als eine Kultur, die primär auf Zwang und Gewalt gründet. So erklärt sie etwa, dass „das Alte Testament wie der Koran nur Geschichten von Blut und Gewalt“ erzählten. Demgegenüber sei jedoch „das Neue Testament eine Botschaft der Liebe und Hoffnung“ (Kelek 2006b: 193) So reichert sie en passant ihre antiislamischen Ausführungen mit antisemitischen Klischees an. In ihrer Schilderung ‚der islamischen Kultur‘ bricht oft ihre Verachtung durch, etwa wenn sie schreibt, dass türkisch-muslimische Eltern ihren Kindern Zuwendung und Liebe verweigerten, dass sie sich weder für ihre Bildung noch ihren Schulerfolg interessierten und im Zuge der Migration ihre Kinder je nach Belie-

ben hin- und herschickten. Für Kelek steht das liberale „Modell Deutschland“ dem rückständige „Modell Medina“ unversöhnlich gegenüber. Zwar muss sie einräumen, dass Zwangsehen nicht repräsentativ für türkische Ehen seien, aber ihrer Auffassung nach sind die „Sklavenhaltermentalität der Schwiegermütter und die Sklavenmentalität der Kinder in den türkisch-muslimischen Familien, Willkür wie Fatalismus gegenüber dem eigenen Schicksal durch jahrhundertealte Übung tief verwurzelt“ (Kelek 2006a: 47).

In der antimuslimischen Argumentation wird jedoch nicht immer so vereinfacht und direkt polarisiert. Vielmehr geht dies eher subtil und unbewusst vonstatten; etwa in der Form, dass das Verhalten von Muslimen auf *kulturelle* Einflüsse zurückgeführt wird, während analoge Phänomene im christlich geprägten Kontext auf *psychosoziale* Faktoren zurückgeführt werden, ohne kulturelle Zusammenhänge für dessen Erklärung heranzuziehen. Dazu folgende Passage von Ateş: „Gewalt gegen Frauen ist im Islam erlaubt... Natürlich gibt es urdeutsche Frauen, die von ihren eifersüchtigen Ehemännern ähnlich gepeinigt werden. Doch in den Fällen, von denen ich spreche, paart sich die herkömmliche Eifersuchtsproblematik, die wir kulturübergreifend kennen, mit verinnerlichten kulturellen und traditionellen Verhaltensmustern, die zudem religiös begründet werden. Das Ergebnis ist ein Gewaltpotenzial, das kaum zu bändigen ist. Mit rationalen Argumenten kommt man bei diesen Männern nicht weiter“ (Kelek 2007: 112). Im Unterschied zur kulturell bzw. religiös legitimierten Gewalt der Muslime, handelt es sich bei den deutschen Männern demnach um eine „kulturübergreifende“ Eifersuchtsproblematik. Hier spielen kulturelle Faktoren anscheinend keine Rolle. Ist aber die ‚westliche‘ Kultur nicht auch gewaltfördernd? Gibt es hier keine Männlichkeitsbilder, die den Besitz ‚ihrer‘ Frau als ‚Ehren-‘Sache begreifen lassen?

Nimmt man die Ausführungen von Ateş und Kelek ernst, dann sind muslimische Frauen nicht nur Opfer patriarchaler Gewalt, sondern auch Opfer einer seit Jahrhunderten unverändert auf ihnen lastenden Kultur. Sie scheinen im Verlies der Vergangenheit eingeschlossen zu sein und können nur von außen befreit werden. Der Westen und die christliche Kultur werden zu Rettern der von der Geschichte Vergessenen und von ihrer Kultur Verdamnten. Dieses Befreiungspathos ist keineswegs neu, sondern hat eine lange europäischen Tradition, gerade auch in Bezug auf muslimische Frauen. Schon die christlichen Kreuzfahrer sahen es als eine ihrer nobelsten Aufgaben an, die orientalische Prinzessin zu befreien. Ebenso war die „Ent-

schleierung“ der orientalischen Frauen ein zentraler Kern kolonialer Strategie, wie Leila Ahmed (1992) in ihrem Werk zum Feminismus und Islam ausführt.

In der kolonialen Perspektive wird ‚der Orient‘ als Vorläufer und Gegenbild der westlichen Moderne konstruiert, nachdem er – obwohl über das gesamte Mittelalter hinweg teils ebenbürtiger, teils überlegener Rivale zeitweise selbst politischer Verbündeter – der Moderne nicht nur militärisch und politisch, sondern auch ideologisch unterworfen worden war. Es war vor allem Max Weber (1920/1963), der diese Sicht in die moderne Soziologie integriert hat. Er zeichnet in seiner Religionsoziologie das Bild eines anti-modernen Orients, in dem die Menschen fatalistisch ihrem Schicksal ergeben sind und keine Initiative und Tatkraft entwickeln, die jedoch Grundbedingung für die Entwicklung des Kapitalismus und der Moderne sind. Auch fehlten dem Orient seiner Meinung nach die Voraussetzungen für die Entwicklung von Demokratie, denn er habe nicht den Individualismus entwickeln können, der für das Christentum typisch sei. Zumindest im protestantischen Christentum verstehe sich jeder in einer individuellen Beziehung zu Gott und sei nur ihm verantwortlich. Diese Individualisierung führe sehr viel eher zur Demokratie als die orientalische ‚Despotie‘, in der der Einzelne vor allem im Zusammenhang mit dem Gesamten stünde.

So wird auch heute noch – auch in feministischen Debatten – die christliche Religion stillschweigend als mit der Moderne vereinbar angenommen. In diesem Sinn sind diese Positionen nicht im eigentlichen Sinne säkular oder anti-religiös, sondern schließen hier die Religion mit ein, die als modernisierungsfähig gilt, und das ist angeblich nur das Christentum – je nach Kontext auch das Judentum. Indem sie sich nun gegen den Islam wenden, können sie ihre anti-religiösen Affekte auf diesen übertragen. Von ihm wird Säkularität eingefordert und die Behauptung der Unmöglichkeit von Emanzipation und Religion durchexerziert – während der christliche Antifeminismus stillschweigend akzeptiert wird.

Diese Positionierung – je nachdem, um welche religiöse Kultur es sich handelt – macht deutlich, dass es bei der Forderung nach Frauenemanzipation nie nur um patriarchale Machtverhältnisse geht, sondern immer auch die Kultur bzw. Religion mehr oder weniger bewusst mitgedacht wird. Patriarchale und kulturelle Machtverhältnisse scheinen unauflösbar miteinander verwoben zu sein. Dies hat auch Auswirkungen auf den hier verwen-

deten Emanzipationsbegriff, der insofern auch als ein spezifisch westlicher zu betrachten ist, als er sich selbst als ein Gegenmodell zum muslimischen Geschlechterkonzept versteht.

WELCHE EMANZIPATION?

Differenz und Gleichheit im Geschlechterverhältnis

Das muslimische Geschlechterverhältnis scheint dem liberalen westlichen diametral zu widersprechen, betont es doch vor allem die Unterschiedlichkeit der Geschlechter und markiert diese deutlich – etwa durch das Kopftuch. Das scheint deutsche Feministinnen besonders zu provozieren. So schreibt etwa Alice Schwarzer: „Wir haben in Deutschland [...] einen Schulterchluss zwischen religiösen Fundamentalisten und westlichen Differenzialistinnen quer durch alle Lager, die beide nichts halten von den universellen Menschenrechten“ (Schwarzer 2002: 134). Mit westlichen „Differenzialistinnen“ meint sie Vertreterinnen von Geschlechtermodellen, die von unterschiedlichen Rollen von Frauen und Männer ausgehen. Solche Modelle sind vor allem liberalen Feministinnen ein Dorn im Auge, da es ihnen gerade darum geht, die Differenzen im Geschlechterverhältnis aufzuheben; denn sobald die Geschlechterrollen als unterschiedliche definiert werden, so die Annahme, setzt entlang dieser Unterscheidung die Ungleichbehandlung der Frauen ein. Hier fallen die beiden Bedeutungen von Diskriminierung unmittelbar zusammen: Unterscheidung bedeutet gleichzeitig immer auch Herabsetzung.

Allerdings ist die Vorstellung von der Unterschiedlichkeit der Geschlechter auch in unserer Gesellschaft weit verbreitet. In vielen konservativen und insbesondere christlichen Kreisen ist die Annahme einer unterschiedlichen ‚Wesenheit‘ von Mann und Frau selbstverständlich. Dies wird von Feministinnen in der Regel hingenommen und nicht weiter zum Gegenstand politischer Auseinandersetzungen gemacht. Jedoch wird gleichzeitig das muslimische Modell angegriffen. Man könnte vermuten, dass es sich um eine Verschiebung handelt, insbesondere dann, wenn man mit dem muslimischen Kopftuch nichts anderes als ein christlich-konservatives Frauenbild verknüpft. Tatsächlich steht es jedoch in einer

anderen Tradition und hat, wie wir sehen werden, auch für die jungen Muslime heute eine andere Bedeutung.

Die muslimische Konzeption von der Geschlechterdifferenz wird jedoch nicht nur deshalb angegriffen, weil sie als Ersatz für die Bekämpfung konservativer Konzeptionen in der Mehrheitsgesellschaft fungieren kann, sondern auch, weil sich selbst liberale Feministinnen bei dieser Frage nicht ganz einig sind. So hatte die Geschlechtersegregation in der Frauenbewegung von Anfang an eine große Bedeutung, als eigene Frauenräume beansprucht und erkämpft wurden. Diese sollten den Frauen die Möglichkeit geben, sich untereinander besser zu verständigen, sich gegenseitig zu bestärken und Vernetzungen aufzubauen, um gegen die männerbündische Strukturen in der Gesellschaft angehen zu können. Das heißt, die Betonung von Differenz hat im feministischen Konzept durchaus System, da sie für die politische Dynamik im Kampf um die Frauenemanzipation unerlässlich ist.

Die patriarchalen Strukturen bedingen unterschiedliche Lebensverhältnisse und damit auch unterschiedliche Perspektiven von Frauen und Männern. Ohne eine Distanznahme in der Rückbesinnung auf diese Unterschiede würde die Frau sich ganz dem männlichen Lebensentwurf unterwerfen. So erklärt sich, warum oft gerade Feministinnen die Unterschiede nicht nur betonen, sondern sie mithilfe von Frauenräumen und in Form spezifischer Frauenkulturen auch immer wieder neu herstellen. In diesem Sinn ist diese Differenz nicht nur Quelle von Diskriminierung, sondern auch Quelle von Kritik und Widerstand. Dies wiederum bedeutet, dass das Thema Geschlechtersegregation noch lange nicht vom Tisch ist – auch nicht in den westlichen ‚modernen‘ Gesellschaften. Nun begegnet uns in der islamischen Frau, die das Kopftuch trägt, eine Position, die ohne Umschweife die Verschiedenheit der Geschlechter betont. Diese Betonung von Unterschieden rührt also an einen sensiblen Punkt in der westlichen Debatte.

Unabhängig davon, ob der Skandalisierung der muslimischen Geschlechterdifferenz eigene Widersprüche zugrunde liegen oder ob damit stellvertretend das christlich-konservative Geschlechtermodell bekämpft wird, birgt die Konstruktion klar getrennter Geschlechterrollen große Gefahren, patriarchale Normen durchzusetzen und aufrecht zu erhalten. Das Problem ist nur, dass dies bei dem Modell der Geschlechtergleichheit ebenso der Fall ist. Denn in der Gleichheit steckt das Moment der Angleichung, welches aufgrund der übergreifenden patriarchalen Machtverhältnisse in der Regel die Angleichung von Frauen an das ‚Modell‘ Mann bedeutet, wie

etwa bei der Forderung nach der Chancengleichheit von Frauen im Beruf. Wenn Frauen jedoch aus der Position der Differenz heraus die Umgestaltung der Erwerbssphäre nach den Erfordernissen eines befriedigenden Privatlebens fordern, zeigt sich ein deutlich widerständigeres Moment. Insofern muss die Widersprüchlichkeit beider Geschlechtermodelle abgewogen werden, denn weder kann das Modell der Gleichheit umstandslos als befreiend noch das der Differenz als eindeutig repressiv gewertet werden. Hilfreicher wäre es, sich mit den Widersprüchlichkeiten beider Modelle auseinanderzusetzen, um die jeweiligen Chancen und Gefahren je nach Kontext einschätzen zu können.

Eine solche Einschätzung wird jedoch schwierig, wenn man die unterschiedlichen Kontexte, in denen Frauen leben, nicht in die Überlegungen miteinbezieht. Dabei spielt für die Handlungsfähigkeit der Frauen die patriarchale Unterdrückung nicht die einzig Rolle, sondern ebenso wichtig sind ökonomische, politische und kulturelle Machtverhältnisse. Diese unterschiedlichen Machtverhältnisse wirken ineinander.

Feminismus ohne ‚Wenn und Aber‘

Die Kategorie ‚Frau‘ ist nicht abstrakt zu fassen. Sie ist nicht unberührt von allen anderen sozialen Kategorien. Es macht einen Unterschied, ob eine Frau reich oder arm, schwarz oder weiß, aus der sogenannten dritten oder ersten Welt stammt – und wie wir in der aktuellen Debatte erfahren, ist ebenfalls zentral, welcher Religion und Kultur sie angehört und ob sie in einer Gesellschaft der Mehrheit oder einer kulturellen Minderheit angehört⁴. Andererseits hat die abstrakte Kategorie ‚Frau‘ insofern auch ihre Berechtigung, als sie auf die relative Diskriminierung von Frauen in Bezug auf Männer ihrer Gruppe in allen uns bekannten Gesellschaften verweist: Sie haben in der Regel weniger Anteil an Einkommen, Macht und Prestige und sie laufen viel eher Gefahr, Opfer von Gewalt und sexueller Ausbeutung zu werden. Das heißt, den Kampf gegen die Unterdrückung der Frauen universal zu sehen, hat seine Notwendigkeit und Berechtigung, und doch wird diese Perspektive zugleich durch die Unterschiedlichkeit der Lebensverhältnisse begrenzt.

4 Diese Thematik wird derzeit in den Sozialwissenschaften unter dem Stichwort ‚Intersektionalität‘ diskutiert. Siehe dazu Rommelspacher (2009b)

Es ist interessant zu sehen, dass vor allem die Frauen der westlichen Welt und Frauen aus privilegierten Schichten das abstrakte Modell der Frauen in den Vordergrund stellen, im Gegensatz zu den Frauen, die sehr viel mehr als sie unter multiplen Formen der Unterdrückung zu leiden haben⁵. Dementsprechend sieht auch Alice Schwarzer, als prominente Vertreterin eines liberalen westlichen Feminismus, in der Männerherrschaft den Angelpunkt aller gesellschaftlichen Machtverhältnisse. Auch jegliche Form von Extremismus führt sie auf einen, wie sie sagt, „Männlichkeitswahn“ (Schwarzer 2002: 19) zurück, gleich, ob es sich um Faschismus, Judenhass, Rechtsextremismus oder allgemeinem Fremdenhass handelt. Insofern kann sie dann auch nicht nachvollziehen, dass man mit der Forderung nach Frauenbefreiung selbst fremdenfeindlich sein kann und zwar dann, wenn man die eigenen Vorstellungen von Emanzipation auf alle Frauen hin verallgemeinert und nicht deren spezifischen Lebensumstände und vor allem auch nicht deren eigenen Vorstellungen in die Überlegungen miteinbezieht. Indem sie im Namen ‚der‘ Frauen spricht, macht sie nicht nur die unterschiedlichen Sichtweisen von Frauen unsichtbar, sondern negiert auch Unterschiede zwischen Frauen und damit die eigene Dominanzposition. So richtig und wichtig es ist, die Gleichstellung von Frauen überall einzufordern, so wichtig ist dabei auch zu fragen, was die verschiedenen Frauen jeweils unter Gleichstellung verstehen. Wie wir im Abschnitt über die Perspektive von muslimischen Frauen sehen werden, gibt es durchaus, je nach Kontext, unterschiedliche Vorstellungen. Und die Stimme dieser Frauen wird zum Schweigen gebracht, wenn ein Feminismus „Ohne Wenn und Aber“ gefordert wird, wie dies etwa auch Halina Bendorowski (2005) tut⁶. Sie fordert in Bezug auf die ‚Kopftuchfrage‘ die kategorische Durchsetzung der Menschenrechte, wobei sie mit „Menschenrechten“ allerdings nur die ‚Frauenrechte‘ meint, denn andere Menschenrechte wie das Recht auf kulturelle Selbstbestimmung und Religionsfreiheit finden bei ihr keine Berücksichtigung. Das heißt, dass hier die Frauenposition mit

5 Dies wird vor allem in den Kontroversen zwischen Feministinnen der sog. ersten gegenüber der dritten Welt thematisiert vgl. dazu etwa Alexander und Mohanty (1997), Narayan (1997) und Spivak (1999).

6 Sie selbst bezeichnet diese Position als „dogmatischen Feminismus“: „Von der Notwendigkeit der Freiheit, sich nicht selbst behindern zu müssen. Plädoyer für einen dogmatischen Feminismus“, so der Titel ihres Beitrags.

dem Anliegen der Menschenrechte insgesamt identifiziert wird. Nur das Recht der Frauen als Frauen hat Bedeutung, während die Erwägung anderer Rechte als Verwässerung der Frauenrechte oder gar als Billigung von Gewalt verstanden wird.

Mit einem solchen ‚dogmatischen‘ Feminismus werden nicht nur die Stimmen der ‚anderen‘ Frauen unterdrückt, sondern auch die Tatsache der gleichzeitigen Wirksamkeit unterschiedlicher Machtdimensionen in der Gesellschaft. Wenn jedoch in diesem Fall die patriarchale und die kulturelle Dimension gleichzeitig gesehen werden, dann wird deutlich, dass mit einer einseitigen Emanzipationsforderung die Unterwerfung unter die kulturellen Normen der Mehrheitsgesellschaft gleichzeitig mit transportiert wird – es wird also Selbstbestimmung und Unterwerfung gleichzeitig gefordert.

Aber auch wenn diese Feministinnen recht hätten und wir, von allen weiteren Bedeutungen absehend, das muslimische Kopftuch alleine als ein Symbol der patriarchalen Unterdrückung der Frau lesen würden, wäre dann das Verbot des Kopftuchs die richtige Strategie?

Widersprüchliche Freiheiten

Emanzipation ist keine geradlinige Straße des Fortschritts, auf der die Frauen kontinuierlich voran gehen – auch nicht die westliche Emanzipation. Jeder Fortschritt deckt alte Zwänge auf und lässt neue entstehen. So hat auch jede Entscheidung Konsequenzen, die nicht alleine von ihr abhängen. So kann sich die Freiheit einer Entscheidung nur daran bemessen, inwieweit auch die Konsequenzen kontrolliert werden können, die diese haben (vgl. Hirschmann 2003: 190) Insofern greift ein Freiheitsbegriff, der sich alleine auf die Entscheidungsfreiheit beruft, zu kurz.

So wird z.B. gegenüber der Unfreiheit der muslimischen Frau mit Kopftuch die Freiheit der westlichen Frauen herausgestellt, die die Freiheit hätten, alles an- und ausziehen zu dürfen, was sie wollten. Carola von Braun und Bettina Mathes zeigen in ihrer Publikation zur *Verschleierten Wirklichkeit* (2007), dass etwa die Erfindung des Bikini nicht nur der Befreiung der Frauen, sondern auch der des männlichen voyeuristischen Blicks diene. Denn die hier zur Schau gestellte Nacktheit erforderte von den Frauen neue Mühen und Zurichtungen: Der Körper darf nicht zu dick und oder zu dünn sein, nicht zu alt oder zu schlaff. Er bedarf der sorgfältigen Pflege, wie andere Kleidungsstücke auch: „Bevor der Westen der Frau erlaubte, sich zu

entblößen, musste sie lernen, ihre Blöße wie ein Kleid zu tragen“ (Mathes 1007: 154). Solche Zurichtungen des Körpers, bis hin zur plastischen Chirurgie, markieren den Prozess der Unterwerfung unter Schönheitsnormen, die viel mit neuen Selbstzwängen zu tun haben und damit den Erfolg der Befreiung relativieren.

Das heißt, dass neue Freiheiten neue Unterdrückungen mit sich bringen können, und es heißt ebenfalls, dass Frauen, die sich zu einem bestimmten Schritt entschließen, auch sehen müssen, welche weiteren Konsequenzen dieser Schritt für sie hat. Niemand kann, wie Thürmer-Rohr einmal formulierte „in ein befreites Land springen“, sondern man kann allenfalls die Bedingungen und Bedeutungen in seinem Sinne verschieben. Auch die Entscheidung, das Kopftuch abzulegen, verhilft der Frau nicht einfach zu ihrer Freiheit, vielmehr agiert auch sie innerhalb bestimmter normativer Vorgaben. Das bedeutet, dass das Kopftuch je nach sozialem Kontext unterschiedliche Bedeutungen haben kann und damit auch die Vorstellungen, die sich mit der Emanzipation der Frau verbinden.

PERSPEKTIVEN VON MUSLIMISCHEN FRAUEN

Die Vorstellung, es gäbe ‚die‘ muslimische Stimme in Bezug auf das Geschlechterverhältnis, ist ebenso abwegig wie die, dass es ‚den‘ Islam gäbe. So werden etwa in dem Sammelband *Politik ums Kopftuch* (Haug/Reimer 2005) sehr unterschiedliche Positionen von den verschiedenen Musliminnen vertreten. Das ist auch nicht verwunderlich, denn bei ihnen sind ebenso wie bei allen anderen Religionen viele, die sich säkular verstehen, solche, die eher konventionell religiös sind, wieder andere, die intensiv gläubig sind, oder auch die, die sich über die Religion politisch radikalisieren. Und schließlich jene, die in verschiedenen Phasen ihres Lebens durchaus unterschiedliche Positionen zur Religion einnehmen. Ebenso ist es nicht unerheblich, auf welche politischen und ethnischen Kontexte sie sich dabei beziehen. So gibt es viele Iranerinnen, die sich vehement gegen das Kopftuch aussprechen, da sie dies mit dem totalitären Regime in ihrer Heimat und mit furchtbaren Erfahrungen von Verfolgung und Unterdrückung verbinden. Andere wiederum sind von den Auseinandersetzungen in der Türkei zwischen Laizismus und Islamismus geprägt. Schließlich ist die Vielzahl

der unterschiedlichen Meinungen auch Ausdruck der ständigen Umarbeitung von Positionen und Lebensverhältnissen.

Neben dem Einfluss von soziokulturellen und politischen Verhältnissen ist es auch eine Frage des religiösen Standorts, der die Position der Frauen bestimmt. Und auch hier gibt es eine ganze Bandbreite unterschiedlicher Auffassungen auch bei den Frauen, die sich selbst als Feministinnen bezeichnen. So sehen islamische Feministinnen, wie etwa Leila Ahmed (1992), die Bedeutung des Islam vor allem in seinem ethischen Egalitarismus, der Frauen und Männern dieselbe Würde zuerkennt. Sie sind zwar verschieden, aber gleichwertig. Dementsprechend gibt es klare Rollenabsprachen, die den Frauen und Männern gleichermaßen unterschiedliche Rechte und Pflichten auferlegen. Das Prinzip der Geschlechtertrennung und der Grundsatz der Verschiedenheit müssen ihrer Meinung nach nicht repressiv sein, wenn die Aufgabenteilung ausgeglichen ist. Für solche *reformorientierte* Feministinnen, für die auch Fatima Mernissi (1989 und 1992) ein prominentes Beispiel ist, wurde der Koran aufgrund der über Jahrhunderte vorherrschenden patriarchalen Machtverhältnisse einseitig übersetzt und interpretiert. Deshalb gelte es, ihn heute neu zu lesen. Demgegenüber gehen *radikale* Feministinnen davon aus, dass der Koran selbst den Primat des Mannes festschreibe und es deshalb auch nicht genüge, ihn neu zu interpretieren, sondern dass er in Teilen auch neu formuliert werden muss.

Dem stehen wiederum *islamistische* Feministinnen gegenüber, für die der Koran wesentlich auf die Gleichstellung der Geschlechter ausgerichtet ist. Sie sehen in den herkömmlichen Auslegungen die Frauenrechte hinreichend berücksichtigt. In ihrem Dogmatismus sind sie dem dogmatischen Feminismus westlicher Provenienz oft nicht unähnlich. Sie sehen wie dieser die Probleme ausschließlich bei den anderen: So sind diese Islamistinnen davon überzeugt, dass die Unterdrückung der Frauen im Wesentlichen ein Resultat des Kapitalismus und westlicher Ideologie sei. Die Frauen würden hier ausgebeutet und versklavt, zum Sexobjekt degradiert und der öffentlichen Belästigung preisgegeben. Die Zwänge der Konsumindustrie machten die Frauen zu ihrem wehrlosen Objekt. Zudem habe die ‚Frauenemanzipation‘ ihnen nur Mehrbelastungen eingebracht, die jede Form der Selbstbestimmung unterlaufe (vgl. Moghissi 1999). Das Kopftuch wird von ihnen als ein Medium der Emanzipation im Sinne der Bewahrung der Würde der Frau verstanden. Für sie ist der Islam die *Lösung*, da ihrer Auffassung nach

im Koran die Frau dem Mann gleichgestellt ist. Wie im orthodoxen Feminismus spielen für sie selbstkritische Überlegungen so gut wie keine Rolle.

Über diese verschiedenen Strömungen hinweg konstatiert Göle (1995), dass ein wesentlicher Unterschied zwischen westlich und muslimisch geprägten Emanzipationsvorstellungen der ist, dass die Musliminnen sich sehr viel stärker auf eine Tradition der Geschlechtersegregation beziehen und diese in ihrem Sinn weiterentwickeln. Die Differenz soll aufrechterhalten erhalten und zugleich Gleichheit hergestellt werden. Wie dies zu geschehen habe, dazu gehen die Meinungen weit auseinander; vor allem auch in den Auseinandersetzungen zwischen Reformkräften und Traditionalisten innerhalb des Islam, die jedoch vom Westen kaum zur Kenntnis genommen werden.

Wenn wir nun die Situation in Deutschland betrachten, so gibt es inzwischen auch einige Untersuchungen, die die Position der muslimischen Frauen zu erkunden versuchen. Sie konzentrieren sich im Wesentlichen auf Frauen, die ein Kopftuch tragen, weil sie als besonders typisch für eine muslimische Position gelten. Dabei geht es dann, wie etwa in der Untersuchung der Konrad-Adenauer-Stiftung, vor allem um die Frage, inwieweit sich diese Frauen in Bezug auf die Gleichstellung von ihren deutschen Altersgenossinnen unterscheiden. Diese Untersuchung zeigt nun, dass es sich in der Mehrzahl um junge, selbstbewusste Frauen handelt, denen etwa die eigene Berufstätigkeit sehr wichtig ist. Ebenso streben sie für sich gleichberechtigte Modelle der Partnerschaft an. „In diesen Ansichten gleichen sie in hohem Maß der deutschen Mehrheitsgesellschaft“ (Jessen/Wilamowitz-Moellendorff 2006: 41) resümieren die Autoren. Diese Musliminnen unterscheiden sich allerdings von ihren anderen muslimischen, christlichen und säkularen Altersgenossinnen darin, dass sie sehr religiös sind und ihren Glauben auch nach außen hin leben wollen.

Die Religion ist ihnen sogar wichtiger als die Familie. Zudem fühlt sich ein Großteil von ihnen in Deutschland nicht heimisch (vgl. Jessen/ Wilamowitz-Moellendorff 2006: 19). Die hohe Religiosität kann also einmal sowohl als Reaktion auf Ausgrenzung, wie auch als Ausdruck einer eigenständigen, kulturellen Verortung verstanden werden. Dabei erwarten diese Musliminnen die Anerkennung der Mehrheitsgesellschaft für ihre religiöse Überzeugung.

Das Kopftuch hat also in diesem Kontext nicht nur eine religiöse, sondern zugleich eine kulturelle Bedeutung – Musliminnen wollen auch öffent-

lich und als diskriminierte Minderheit ihren Status in der Gesellschaft behaupten. Insofern verschiebt sich damit auch die Bedeutung des Kopftuchs. Das zeigen vor allem auch eine Reihe qualitativer Untersuchungen, die festgestellt haben, dass für viele der befragten Frauen die Religion und auch das Kopftuch eine andere Bedeutung hat als für ihre Vorfahren. Sie versuchen, sich vielfach gerade durch die Religion von ihren Eltern abzugrenzen und einen individuellen Standort zwischen deren Tradition, und der Kultur der Aufnahmegesellschaft zu finden, indem sie einen eigenständigen Bezug zu weltanschaulichen und religiösen Fragen suchen (vgl. Karakasoglu-Aydin 1998; Nökel 1999a und b; Klinkhammer 1999). Diese sogenannten „Neo-Muslimas“ setzen sich meist sehr gründlich mit dem Islam auseinander und entwickeln differenzierte Strategien der Selbstrepräsentation sowie hohen beruflichen Ehrgeiz und Leistungsbereitschaft (vgl. Nökel 1999a: 200).⁷ Mit dem Kopftuch machen die „Töchter der Gastarbeiter“ (Nökel 2002) ihre Zugehörigkeit zu einer Minderheit öffentlich. Es wird von ihnen also zugleich als religiöses und als kulturelles Symbol verstanden. Sie machen ihre Differenz freiwillig sichtbar und wandeln so das Stigma in ein Symbol selbstbewusster Identität um.

Das Kopftuch kann damit von einem traditionellen zu einem geradezu modernen Symbol werden, insbesondere wenn man die Frauen betrachtet, die das Kopftuch mit ‚westlicher‘ Kleidung kombinieren und sich teilweise sehr bunt und modebewusst kleiden. Sie pflegen bewusst ein „vestimentäres Mixing“ (Şahin 2011), das weit über die stereotypisierten Vorstellung einer muslimischen Kopftuchträgerin hinausgeht. So beschreibt eine dieser Frauen ihre Garderobe so: „Also wenn man meine Kleidung im Kleiderschrank sehen würde, würde man sagen, ‚das passt gar nicht‘. Ich hab Outfits die sind wie du auch sagen würdest richtig bitchlike und dann hab ich Outfits die sind Hardcore Moslem und dann, das was ich heute an habe so spießig...“ (Şahin 2011: 225). Diese Frauen geben mit ihrer Kleidung ihrer Position als Angehörige einer Minderheitenkultur in der Mehrheitsgesellschaft

7 Die Reaktivierung kultureller Traditionsbestände im Interesse eines eigenständigen kulturellen Selbstausdrucks finden wir im Übrigen heutzutage vermehrt auch bei anderen Religionen und Kulturen, wie etwa bei Juden und Jüdinnen oder bei Menschen mit Vorfahren aus afrikanischen Ländern, aber auch bei Mitgliedern der Mehrheitsgesellschaft, wenn wir etwa an die Reaktivierung von regionalen Dialekten und Traditionen denken.

schaft einen selbstbewussten und kreativen Ausdruck. Sie spielen mit den Grenzen auf ihre Weise und unterlaufen damit eine monolithische Bedeutung des Kopftuchs als Symbol weiblicher Unterdrückung. In der Spannung von Religion, Kultur und Geschlechterordnung suchen sie ihren Ort. Sie schaffen sich damit ihre eigene Moderne, und zwar eine solche, die nicht auf der Verleugnung ihrer Kultur basiert, sondern im Gegenteil, sie in ihre Modernitätsvorstellungen einbezieht. Damit provozieren sie allerdings die Mehrheitsgesellschaft, die nur ein – das eine oder das andere kennt, ebenso wie einen Feminismus, der nur in der Geschlechtergleichheit das Heil der Emanzipation sehen kann.

Aber es geht nicht an, diesen Weg der jungen Muslima zu idealisieren. Sie stehen immer in der Gefahr, durch chauvinistische Gruppen sowohl von Seiten der Minderheiten, als auch der Mehrheitsgesellschaft in ihrer Selbstbestimmung eingeschränkt zu werden, eben weil sie sich traditioneller Symbole bedienen. So besteht die Gefahr bei der Betonung der Geschlechterdifferenz darin, traditionelle patriarchale Vorstellungsmuster zu stärken, während die Chance darin liegt, Weiblichkeitsvorstellungen und ihre Symbole durch neue Praxen zu verändern. Ob also dieser Weg eher zu ihrer Befreiung oder ehe zu neuer Unterdrückung führt, lässt sich nicht eindeutig vorab entscheiden, vielmehr bleibt es ein höchst riskantes Unterfangen.

Wie bereits im obigen Abschnitt über Differenz und Gleichheit im Geschlechterverhältnis angesprochen, scheint gegenüber der Betonung der Geschlechterdifferenz der Weg zur Gleichstellung durch deren Überwindung, der einfachere zu sein. Aber auch dieser Weg ist riskant. Diese Erfahrung haben muslimische Frauen etwa im Zusammenhang mit der forcierten Säkularisierung der Türkei in den 20er Jahren des letzten Jahrhunderts gemacht, als ihnen die westliche Kleidung von Kemal Atatürk per Dekret aufgezwungen wurde. Damals wurden im Prozess der Modernisierung der Türkei nicht nur Schrift und Sprache, sondern auch Kleidung und Alltagsverhalten von einem auf den anderen Tag an westliche Standards angepasst. Diese Veränderungen drangen bis in die Körperlichkeit durch: Wurde Schönheit im Orient jahrhundertlang mit weißer Haut, runden Formen, langsamen Bewegungen und langem Haar verknüpft, trat nun an dessen Stelle das europäische Schönheitsideal der schlanken, energischen, Korsett tragenden Frau mit kurz geschnittenen Haaren (vgl. Göle 1995: 83). Diese aktive, städtische, mit Männern verkehrende, berufstätige Frau mit ihrem aufrechten, dynamischen Körper, an dem täglich gearbeitet wird, wurde zu

einem Symbol für die Moderne und für die Zugehörigkeit zur Elite (vgl. Göler 1995: 165). Dieser Frauentyp nahm nun in der Gesellschaft eine besondere Stellung ein. Ihr wurde dabei aber, wie Göle resümiert „so sehr ihre Geschlechtlichkeit abgesprochen, dass ihr beinahe eine männliche Identität aufaufoktroiyert wurde. Anders ausgedrückt hat die kemalistische Frau zwar den Gesichtsschleier und den Umhang (Tschador, türkisch *çarşaf*) abgelegt, dafür aber ihre Geschlechtlichkeit ‚verhüllt‘, in der Öffentlichkeit sich selbst eingepanzert, sich ‚unberührbar‘, ‚unerreichbar‘ gemacht“ (Göler 1995: 99).

Damit haben die türkischen Frauen zu jener Zeit bereits das durchexerziert, was liberale deutsche Feministinnen heute von Musliminnen fordern. Aber die ‚Unterwerfung‘ unter westliche Normen brachte auch den Türkinnen damals nicht einfach ihre Befreiung, sondern ließ neue soziale Hierarchien hervortreten und den Fortschritt für die Frauen zumindest ambivalent erscheinen – war der Zwang zur Verwestlichung doch selbst ein gewaltträchtiger Akt. Demgegenüber kann es wohl nur darum gehen, die Prozesse zu unterstützen, die den Handlungsspielraum der Frauen in ihrem jeweiligen Kontext erweitert und sich auf ihre Vorstellungen von Emanzipation stützen. Das scheint auch deshalb besonders geboten zu sein, da die Forderungen nach Emanzipation der muslimischen Frauen nach westlich-liberalem Zuschnitt in Deutschland bisher zu recht zweifelhaften Ergebnissen geführt haben – und zwar sowohl für die Musliminnen, wie auch für die Frauen der Mehrheitsgesellschaft.

Zur Emanzipation der Frauen in der multikulturellen Gesellschaft

Die Debatten zur Emanzipation der muslimischen Frau hat auf der politischen Ebene bisher vor allem zu repressiven Maßnahmen geführt: Das Kopftuch wurde für Frauen im öffentlichen Dienst in vielen Bundesländern verboten, das Nachzugsalter für Ehefrauen heraufgesetzt, und es wurden Sprachtests als Vorbedingung zum Familiennachzug eingeführt. Noch problematischer ist vielleicht, dass durch die ständige Beschwörung der Unterdrückung der muslimischen Frau in der Gesellschaft ein Bild entstanden ist, das sie tatsächlich in diese Position drängt und sie darin festhält. So haben gerade junge muslimische Frauen deutlich schlechtere Chancen auf dem Arbeitsmarkt, und zwar unter anderem. mit der Begründung, dass sie tradi-

tionell und familienorientiert seien und deshalb keinen beruflichen Ehrgeiz entwickeln würden. Demgegenüber gelten die deutschen Frauen als emanzipiert. Da sie mit Intelligenz und beruflicher Kompetenz identifiziert werden, werden sie den anderen Frauen gegenüber vorgezogen (vgl. Attia/Marburger 2000; zusammenfassend Castro Varela/Clayton 2003). Dazu kommt die Signalwirkung des Kopftuchverbots im Öffentlichen Dienst, die inzwischen auch in der privaten Wirtschaft zu erheblichen Benachteiligungen für Frauen mit Kopftuch geführt hat (vgl. Senatsverwaltung für Integration, Arbeit und Soziales 2008).

Dieser Emanzipationsdiskurs hat nicht nur muslimischen Frauen zumindest auf dem Arbeitsmarkt erheblich geschadet, sondern hat zugleich die soziale Schere zwischen *einheimischen* und *eingewanderten* Frauen verstärkt. Denn Frauen der Mehrheitsgesellschaft sind in den letzten Jahrzehnten nicht zuletzt aufgrund der Unterschichtung durch Migrantinnen aufgestiegen. Das heißt, die unteren Ränge, die bei ihrem beruflichen Aufstieg frei wurden, haben nicht deutsche Männer, sondern vielmehr Migrantinnen und Menschen ohne Papiere eingenommen. Auch im Privatbereich ist die Arbeit von Migranten vielfach die Voraussetzung für die Vereinbarkeit von Beruf und Familie für die mittelständischen, einheimischen Frauen geworden. Sie können aus der Privatsphäre in die Öffentlichkeit des Erwerbsbereichs treten, denn an ihre Stelle rücken Migrantinnen nach – im Sinne eines *role replacements*.

Die Folge davon ist nicht nur, dass die eingewanderten Frauen geringere Chancen zum sozialen Aufstieg haben, sondern auch, dass die Situation der alteingesessenen deutschen Frauen *idealisiert* wird. Sie scheinen im Vergleich zu der muslimischen Frau so emanzipiert zu sein, dass weitere Auseinandersetzungen um die Geschlechtergerechtigkeit in der Mehrheitsgesellschaft zunehmend überflüssig werden. Diese ‚Emanzipation‘ bemisst sich jedoch nicht mehr an der Ungleichverteilung von Arbeit, Einkommen und Status zwischen Männern und Frauen, sondern am Abstand zwischen der *westlichen* und der *muslimischen* Frau. Der Fokus der Aufmerksamkeit wird gewissermaßen verlagert, und der Handlungsdruck, das Geschlechterverhältnis zu ändern, geringer. Dies kann zumindest teilweise erklären, warum so viele zu Vorkämpfern bzw. Vorkämpferinnen der Rechte der Frauen werden, solange es darum geht, die Unterdrückung der muslimischen Frau zu beklagen.

Emanzipation wird zur Illusion, wenn sie nicht auf der Aufhebung der Arbeitsteilung im Geschlechterverhältnis basiert, sondern gewissermaßen auf andere Machtverhältnisse ausweicht. Durch den ethnisch bedingten Aufstieg wird die Illusion genährt, dass bezüglich der Emanzipation der Frauen der Mehrheitsgesellschaft kaum mehr Handlungsbedarf bestehe, da die ‚deutsche Frau‘ ja emanzipiert sei. Die doppelte Illusion besteht also darin, dass einmal beim beruflichen Aufstieg der deutschen einheimischen Frauen ethnische Privilegierung mit Emanzipation verwechselt wird, und zum anderen, dass die privilegierten Frauen im Interesse der Differenzverstärkung gegenüber der ‚unterdrückten Migrantin‘ sich selbst überschätzen.

Der Emanzipationsbegriff wird damit auf zweierlei Weise seines kritischen Gehalts entkleidet: Zum einen, weil er eine nüchterne Bestandsaufnahme blockiert, und zum anderen, weil er zur Legitimation von Dominanzverhältnissen dient und damit auch die Spaltung zwischen Frauen verschärft. Die Migrantinnen werden im Wesentlichen als bedauernswerte Opfer und nicht als Mitstreiterinnen im Kampf um Gleichberechtigung wahrgenommen, und so werden schließlich auch die Potentiale eines gemeinsamen politischen Kampfes ausgeschlagen.

LITERATUR

- Ahmed, Leila: *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven, 1992.
- Alexander, M. Jacqui & Mohanty Chandra Talpade (Hg.): *Feminist genealogies, colonial legacies, democratic futures*, New York, 1997.
- Ateş, Seyran: *Der Multikulti-Irrtum. Wie wir in Deutschland besser zusammenleben können*, Berlin, 2007.
- Badran, Margot: *Feminists, Islam and Nation. Gender and the Making of Modern Egypt*, Princeton, 1995.
- Bendkowski, Halina: Von der Notwendigkeit der Freiheit, sich nicht selbst behindern zu müssen. Plädoyer für einen dogmatischen Feminismus, in: Haug, Frigga und Reimer, Katrin (Hg.): *Politik ums Kopftuch*, Hamburg, 2005.
- Braun, Christina von & Mathes, Bettina: *Verschleierte Wirklichkeit: Die Frau, der Islam und der Westen*, Berlin, 2007.
- Göle, Nilüfer: *Republik und Schleier*, Berlin, 1995.

- Jessen, Frank & Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von (2006): Das Kopftuch – Die Entschleierung eines Symbols? Sankt Augustin/Berlin, 2006.
- Kelek, Necla: Die fremde Braut. Ein Bericht aus dem Inneren des türkischen Lebens in Deutschland, Köln, 2006a.
- Kelek, Necla: Die verlorenen Söhne. Plädoyer für die Befreiung des türkisch-muslimischen Mannes, Köln, 2006b.
- Klinkhammer, Gritt M.: Individualisierung und Säkularisierung islamischer Religiosität: Zwei Türcinnen in Deutschland, in: Gerdien Jonker (Hg.): Kern und Rand. Berlin, 1999.
- Mernissi, Fatema: Der politische Harem, Frankfurt am Main, 1989.
- Mernissi, Fatema: Die Angst vor der Moderne, Hamburg, 1992.
- Moghissi, Haideh: Feminism and Islamic Fundamentalism, London & New York, 1999.
- Nökel, Sigrid: Das Projekt der Neuen islamischen Weiblichkeit als Alternative zu Essentialisierung und Assimilierung, in: Gerdien Jonker (Hg.): Kern und Rand, Berlin, 1999.
- Narayan, Uma (1997): Dislocating cultures. Identities, traditions, and Third-World feminism, New York: Routledge.
- Pusch, Barbara (Hg.): Die neue muslimische Frau. Standpunkte & Analysen, Würzburg, (i.E.) (Beiruter Texte und Studien Türkische Welten, 85; 8), S. 213–232.
- Rommelspacher Birgit: Islamkritik und antimuslimische Positionen – am Beispiel von Necla Kelek und Seyran Ates, in: Thorsten Gerald Schneiders (Hg.) (2009) „Islamfeindlichkeit – Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen“, Wiesbaden, 2009a, S. 433–456.
- Rommelspacher Birgit: Intersektionalität – über die Wechselwirkung von Machtverhältnissen, in: Ingrid Kurz-Scherf, Julia Lepperhoff und Alexandra Scheele (Hg.): Feminismus; Kritik und Intervention, Münster, 2009b, S.81–96.
- Şahin, Reyhan: Die Bedeutung des muslimischen Kopftuchs. Eine kleidungssemiotische Untersuchung muslimischer Kopftuchträgerinnen in der Bundesrepublik Deutschland, Diss. Univ. Bremen, 2011.
- Schwarzer Alice (Hg.) (2002): Die Gotteskrieger und die falsche Toleranz, Köln, 2002.
- Senatsverwaltung für Integration, Arbeit und Soziales Berlin: Mit Kopftuch außen vor? Schriften der Landesstelle für Gleichbehandlung – gegen Diskriminierung 2, Berlin, 2008.

Spivak, Gayatri Chakravorty: A critique of postcolonial reason. Toward a history of the vanishing present, Cambridge, 1999.

Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen, 1920; 1963.

Weber, Max/Winckelmann, Johannes: Die protestantische Ethik, Gütersloh, 1984.

Yuval-Davis, Nira: Gender & nation, London, 1997.

Schneiders Thorsten Gerald (Hg.): „Islamfeindlichkeit – Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen“ Wiesbaden, 2009.

Migranten in der postsouveränen Nation – Neue Bürger, Gefährder der Ordnung oder Opfer?

ULRICH BIELEFELD

Migration ist eine Tatsache moderner und offener Gesellschaften. Diese Beobachtung lässt sich schnell bestätigen, schaut man nur auf die zwei deutschen Gesellschaften, die von 1949 bis 1989 existierten. Beide waren ‚modern‘, d.h. industriell und technologisch entwickelt, und beide waren in sehr unterschiedlichem Sinne demokratisch, die eine volks-, die andere mehrheitsdemokratisch. War die eine jedoch faktisch geschlossen mit einer perfektionierten, fast vollständigen Kontrolle über Aus- und Einreise, in ihrer Selbstbeschreibung und rechtlichen Institutionalisierung aber dennoch ‚republikanisch‘, mit einem als politisch definiertem Volk als Klasse, so war die andere offen, mit regulierter Einwanderung von (Gast-)Arbeitern und einer zwar allmählichen, aber nachhaltigen Veränderung der Zugehörigkeitsstruktur der Bevölkerung. Rechtlich und diskursiv war die alte Bundesrepublik weiter an einem ethnischen Begriff des Volkes orientiert, wenn dieser auch nun als kulturelle Zugehörigkeit verstanden wurde. Es ist kein Zufall, dass programmatische Veränderungen des Staatsangehörigkeitsrechts erst nach 1989 möglich wurden. Es konnte nun ‚republikanisieren‘ werden, auch wenn es restriktiv orientiert blieb.

Unterschiedlicher also könnten die zwei Teile bezogen auf ihre faktische Bevölkerungsstruktur, auf Einwanderung und auf ihre politisch-kulturelle Selbstthematisierung und Programmierung nicht gewesen sein. Der Vereinigungsdiskurs, bezogen auf die Herstellung eines gemeinsamen

Bezuges, arbeitete für kurze Zeit auch mit Begriffen, die eher an ‚Reinheit‘ denn ‚Einheit‘ erinnerten. Nun sollte das Volk für manche ein Volk werden, die Imaginationen, die Vorstellungen eines überfluteten Wir wurden nicht nur formuliert, sondern schienen plausibler zu werden, so dass die Mehrheit als von einer schon anwesenden Minderheit gefährdet vorgestellt wurde und zudem als in Gefahr, von den Kommenden, den als Kommenden vorgestellten Massen aus dem Osten, überrollt zu werden. Es schien damit gefährdet, was doch zur Erfahrung des Westens gehörte: dass zum Erfolg dieser Gesellschaft ihre Öffnung gehörte, eine Öffnung nicht nur für Waren, sondern auch für Menschen und kulturelle Praktiken. Denn die Leute, die gekommen waren, die Neuankömmlinge, stellten keinen Verlust, sondern einen Gewinn dar.

In kurzer Zeit wurden enorme Wege zurückgelegt. Nicht nur die Bevölkerungsstruktur, sondern auch Staat und Gesellschaft veränderten sich. Mit dem Volk als substantieller Einheit veränderte sich der Begriff der Souveränität. Er bezeichnete nicht mehr einen autonomen politischen Verband, der sich vor allem durch Unterscheidung nach außen und innen realisierte, sondern eine politische Gesellschaft, die sich reflexiv auf die anderen bezog. Dies kam durchaus einer Revolution gleich. Es handelte sich um eine im Rückblick als tiefgreifend sichtbar werdende Strukturveränderung, nicht nur des Politischen, sondern auch des Gesellschaftlichen. 1945 waren nicht nur deutsche Städte, sondern war die Welt des NS-Staates in Schutt und Asche gelegt. Nichts war mehr wie zuvor, wie vor 1942, 1939 oder auch vor 1933, wo auch immer das Datum gesetzt wird. Und doch war nicht alles anders geworden. Der Zivilisationsbruch brachte außer Schuld die weitgehende Zerstörung der eigenen Gesellschaft. Hatte der Nationalsozialismus den Nationalstaat schon durch rassistische und territoriale Entgrenzung aufgelöst, waren nun Städte und Lebensgrundlagen, Moral und Gesellschaft zerstört. Dennoch gab es einen kaum beobachteten, paradoxen und perversen Effekt der todbringenden Praxis der Herstellung der Volksgemeinschaft. Nie zuvor gab es ein ‚deutsches Volk‘, das tatsächlich so ‚rein‘ war wie in den kurzen und manchmal auch längeren Jahren nach 1945 und 1949. Kurz: Die Volksgemeinschaft realisierte sich in der Niederlage als nun tatsächlich weitgehend homogene deutsche Bevölkerung. Das Volk war wieder zum ‚empirischen Volk‘ geworden, es hatte sich selbst auf diesen Status reduziert, der sich vom rechtlich konstituierten Volk als dem Volk der Freiheit unterscheidet. Es war nun homogen, aber ohne zunächst

rechtlich konstituiert zu sein, ohne Souveränität und orientiert am Leben als Überleben. In der Auflösung ging es um das ‚Sein‘ als ‚Dasein‘. Die essenzielle Gemeinschaft der Aufgelösten wurde als ‚Stamm‘ imaginiert, als ein Stamm, der nun kolonisiert wurde: „Wir sind die Eingeborenen von Trizonesenien“.¹ Noch nie zuvor entdeckt, gereinigt und nur noch dem Humor, der Kultur und dem Geiste dienend, wurde darauf hingewiesen, dass es sich bei diesem Stamm nicht um Menschenfresser handele, sondern um besonders gute Liebhaber und besonders feurige Mädchen. Man nahm sich nun, in der Niederlage, tatsächlich nicht nur als geteiltes, sondern gleichzeitig als ‚empirisches Volk‘ wahr, als homogen, schicksalhaft vereint, ohne Staat, versetzt in den Urzustand der Stammesgesellschaft. Das empirische Volk zeigte sich als das Volk der Unfreiheit. Dieses auf Einheit, auf Angehörigkeit (im Unterschied zu Zugehörigkeit) reduzierte Volk beschrieb sich nun selbst als Kultur.

Homogenität, wie auch immer bestimmt – kulturell, ethnisch, religiös, national oder rassisch – wird als Ausnahme deutlich, die an eine extreme Sondersituation gebunden war. Denn der moderne, sich demokratisierende Staat und seine Gesellschaft waren und sind dies alles nicht: einheitlich, homogen oder gar ‚natürlich‘. Das empirische Volk lässt sich mit Immanuel Kant als Volk der Unfreiheit, des Verlustes von politischer, rechtlicher und moralischer Konstituierung verstehen. Dieser für die Moderne unwahrscheinliche Zustand der Homogenität war Folge von Vernichtungspolitik und Krieg und er war verbunden mit der dramatischen Unordnung und Zusammenhangslosigkeit der Zusammenbruchsgesellschaft (Lutz Niethammer), die sich erst im Blick aus dem Nachhinein als Übergangsgesellschaft (Uta Gerhardt) zu erkennen gibt. Noch auf dem Gebiet der gerade gegründeten Bundesrepublik gab es keine Fremden als Minderheiten mehr. Es gab ‚Neuankömmlinge‘ und soziale Ausgrenzung, es gab ganz unterschiedliche

1 „Wir sind die Eingeborenen von Trizonesenien,/ Hei-di-tschemmela-tschemmela-tschemmela-tschemmela-bumm!/ Wir haben Mädelein mit feurig wildem Wesen,/ Hei-di-tschemmela-tschemmela-tschemmela-tschemmela-bumm!/ Wir sind zwar keine Menschenfresser,/ doch wir küssen umso besser./ Wir sind die Eingeborenen von Trizonesenien,/ Hei-di-tschemmela-tschemmela-tschemmela-tschemmela-bumm! (Karl Berbuer, 1948; Musik und Text sind zu hören und zu lesen auf: <http://www.youtube.com/watch?v=24zmxUw6dcQ>, zuletzt eingesehen am 8.4.2012).

lokale Mischungen von Insidern und Outsidern, die in manchen ländlichen Gegenden und kleinen Orten durchaus einen beträchtlichen Anteil an der Bevölkerung ausmachten. „Dass die sich hier breitmachten, das Geschirr anstießen und das Klo nicht in Ordnung hielten, hatte mit ‚Volksgemeinschaft‘ zu tun“, so beschreibt Walter Kempowski in *Alles umsonst* die Situation mit den ersten Flüchtlingen.² Denn sie alle, fast alle, gehörten dazu, gehörten zum engen oder weiteren, meist ungenauen Begriff des als gemeinsam Definierten und hatten in der einen oder anderen Form damit zu tun. Auch die Flüchtlinge waren zugehörige Outsider, deren Integration sofort zum Thema und vor allem zur Politik und d.h. zur Institution wurde.

Das Durcheinander und die Unordnung der Zusammenbruchs- als Übergangsgesellschaft widersprechen nicht der Feststellung von Homogenität. Auch die Bevölkerung und die Bevölkerungen waren durcheinander geschüttelt, man war ‚mobil‘, suchte nach einem neuen Ort oder wollte zum alten zurück, heimkehren. Minderheiten aber gab es kaum mehr. Der jüdische Bevölkerungsanteil betrug nur noch 0,1% der Bevölkerung (13.09.1950). Auch der Ausländeranteil, sieht man von den Soldaten der Befreiungsarmeen ab, war auf 1,1 % (01.10.1950) gesunken und sollte bis 1955 weiter auf 0,9% zurückgehen. Die Zahlen für die DDR waren vergleichbar gering. Es werden 0,02% Israeliten angegeben, eine statistische Angabe zu Ausländern lässt sich nicht finden, allerdings stammten 7,2% der Bevölkerung nicht aus Deutschland nach dem Gebietsstand von 1937. Denn auch das gilt es zu berücksichtigen und enthält einen wichtigen Hinweis: es war ‚institutionell‘ keineswegs klar, wer als ‚Deutscher‘ gerechnet werden konnte. Die Zuschreibung variiert zeitlich und territorial. Die deutschen Gerichte in der englischen Besatzungszone schufen etwa den Begriff des ‚Als-ob-Deutschen‘, um Zugehörigkeitsfragen rechtlich entscheiden zu können.

Deutlich wird: Das Nichtmehrvorhandensein von Minderheitengruppen und die praktische Nichtexistenz von Ausländern sind Kennzeichen einer extremen Ausnahmesituation, zumindest für moderne Industriegesellschaften europäischen Zuschnitts und d.h. auch für solche Gesellschaften, die aktive Bevölkerungspolitik als Zuordnungspolitik betreiben. Dabei war man auf Bevölkerungsdynamik in unterschiedlichster Bedeutung des Begriffes angewiesen: Bevölkerungen mussten wachsen, und sie mussten

2 Kempowski, Walter (2006): *Alles umsonst*, München: Knaus, S. 113.

flexibel sein, bezogen auf den Ort, aber auch auf mögliche Statuswechsel. Lokale und soziale Mobilität sind Kennzeichen moderner Gesellschaft. Sie beruht auf der politischen, ökonomischen, technischen und sozialen Ermöglichung, Orte zu verlassen, zu wechseln, zu gehen und zu kommen, auch: zurückzukommen. Die Entwicklung der Städte als Charakteristikum europäischer Gesellschaft ist hierfür das exemplarische Beispiel. Man geht in die Stadt, hier entwickeln sich Märkte, Mischungen, Möglichkeiten und eben auch: Mehrheiten und Minderheiten. Ebenso entsteht hier der Status des Bürgers als ökonomisch selbständig und politisch verantwortlich. In dieser Gesellschaft wird die Gemeinschaft nicht mehr von außen gestiftet, sondern sie muss nun von innen begründet werden.

Der Prozess der inneren Gründung vollzog sich in Europa auf zwei Arten, die man unterscheiden kann, die sich aber durchaus, und dies wiederum auf unterschiedliche Weise, vermischt haben. Zum einen trat dieser Prozess als Versuch auf, staatliches Territorium und kulturelle Zugehörigkeit in Übereinstimmung zu bringen, und der politische Wunsch nach Nationalisierung konnte sich auch dann als Homogenisierung äußern, wenn die wirtschaftliche und soziale Logik etwas ganz anderes erforderten. Es war das Kollektiv, das sich als solches realisierte oder realisieren sollte. Kollektive Selbstbestimmung aber ließ sich auch als Prozess einer Demokratisierung der Demokratie gestalten, und schließlich konnte die Mehrheitsregel als Verfahren der Wahl ausdifferenziert werden. Nun konnte gezählt werden. Auch die so gefundene Mehrheit konnte sich auf Einheit beziehen und sie schuf Minderheiten. Das Verhältnis von Mehrheit und Minderheit aber konnte sich als politischer Streit über Programme und Entscheidungen äußern, nicht als Realisierung eines vorausgesetzten Kollektivs. Der Bürgerbegriff wurde so als Zugehörigkeit und als Beteiligung entwickelt, und in beiden Varianten schimmerte jeweils die andere durch. Man kann diesen bekannten Prozess, der klassischerweise in der Unterscheidung von Bürger und Citoyen ausgedrückt wird, auch anders, soziologisch, fassen: Individualisierung und Vergemeinschaftung bilden eine zusammenhängende Entwicklung. Mischung und Homogenisierung, Subjektivität und Kollektivität, Gemeinschaft und Gesellschaft, Kollektivierung und Individualisierung, all dies sind Begriffe, die diesen Prozess beschreiben.

Die Kollektive der Moderne waren konzeptionell solche der Zugehörigkeit und der Beteiligung (Begriffe, die nicht ganz identisch sind mit den heute oft gebrauchten von Teilhabe und Teilnahme). Arbeitsmigration

gehörte zur modernen Entwicklung ebenso wie eine Politik des Bevölkerungstransfers im Rahmen der europäischen Nationalstaatsbildungen nach 1918 und eine Politik der Bildung von Kolonien als Unterwerfungen und als besondere Form der Einverleibung. Faktisch, d.h. empirisch, gab es keine irgendwie vollständige Überlappung von Territorium und Kultur/Herkunft oder Sprache, obwohl der Forderung nach und mit dem Begriff der kollektiven Selbstbestimmung eine Übereinstimmung politisch immer wieder suggeriert und behauptet wurde, wenn nicht gegenwärtig, so doch historisch und vor allem zukünftig. Dass Nation auf vopolitischer, ja vorgesellschaftlicher Grundlage beruhe, d.h. auf einem als empirisch gegeben behauptetem Volk, einer Kultur oder Sprachgemeinschaft, wurde zur unhinterfragten, gedachten und behaupteten Voraussetzung einer Politik der (mittel-)europäischen Staatenbildungen, vor allem nach dem Ersten Weltkrieg. Es entstand eine Politik von Mehrheiten- und Minderheitenverhältnissen, die auf einer Normalisierung der Gleichstellung von ethnischer Gleichheit und politischem Verband beruhte. Konzeptuell wurde so normalisiert, was es faktisch nicht gab. Tatsächlich betrieb gerade Deutschland Minderheitenpolitik, d.h. es skandalisierte im Rahmen des Völkerbundes die deutschen Minderheiten in den neugegründeten europäischen Staaten (Tschechoslowakei; Polen). Gesellschaften erschienen als Gemeinschaften, und als solche wurden sie in den akademischen, soziologischen Selbstthematizationen meist gedacht. Aus anderer Perspektive formuliert: Gesellschaften ohne Gemeinschaft – und dies waren die modernen Gesellschaften faktisch ja – wurden als schwach, als instabil, ja schließlich sogar als unnatürlich gedacht. Immer wieder wurde und wird noch immer so zum Problem gemacht, was doch gerade die Struktur von Gesellschaft ist: vielfältig, nicht-homogen, uneindeutig, differenziert, komplex und auch unüberschaubar zu sein.

Die faktische Homogenität der deutschen Gesellschaft in der Mitte des 20. Jahrhunderts aber war eine Ausnahme, weil auch sie nur als Gesellschaft weiter existieren konnte, nicht als Gemeinschaft. Flüchtlinge waren zentrales Thema und Problem von Politik und auch der soziologischen Untersuchungen der frühen Bundesrepublik. Flüchtlinge, die sozial ausgegrenzt wurden, obwohl sie doch dazu gehörten. In der DDR wurden die Flüchtlinge integriert ohne als solche anerkannt zu sein. Zudem wurde die hergestellte Homogenität auf Dauer aufrechterhalten, ein wenig beachteter Aspekt der geschlossenen Gesellschaft, deren Selbstbezeichnung als Repu-

blik auf der anderen Seite so wenig zur Realität passte wie die der Ethnie auf der anderen. Man erhält einen Hinweis darauf, dass Homogenität nicht nur eine Ausnahme in modernen Gesellschaften ist, sondern ihre Entwicklung, ihre Dynamik behindert. Gesellschaften, die für Außenstehende attraktiv sind, können sich entwickeln, entfalten Initiative, bieten Gelegenheiten und sind offen für überraschende Entwicklungen und notwendige Experimente.

Der ökonomische Aufschwung der Bundesrepublik beruhte neben anderem auf der Grundlage eines großen Arbeitskräftepotentials. Flüchtlinge wurden aus den agrarischen in die industriellen Zentren ‚abgeworben‘, zudem setzte die Rationalisierung der Landwirtschaft Arbeitskräfte frei. Dennoch entstand schon Mitte der 50er Jahre nicht zufällig in der Landwirtschaft ein Bedarf an Arbeitskräften, da selbst die radikale Rationalisierung nicht mit der raschen Abwanderung in die Industrie Schritt hielt. Die süditalienische Landarbeiteranwerbung nach Baden-Württemberg wurde ein Muster der kommenden industriellen Anwerbung. Zeitlich befristete Anwerbung vertraglich gebundener und tariflich bezahlter junger Männer, die zum Teil die alten Wohnbaracken der Zwangsarbeiter beziehen konnten, ließ die Illusion einer staatlich kontrollierten, wirtschaftlich genutzten und gewerkschaftlich konsentierten befristeten Arbeitsmigration entstehen. Keine Bürger, in welchem Sinne auch immer, sollten kommen. Sollte durch die Anwerbungen, idealistisch überhöht, ein nun friedlicher Beitrag zur kulturellen Integration Europas geleistet werden, war es nichts als der zeitlich befristete Arbeitsaufenthalt für junge, gesunde Männer, die nicht am Leben der jungen Bundesrepublik teilnehmen sollten, der angeboten wurde.³ Man wollte bleiben, was man gerade erst geworden war, ein Volk ohne Kulturkonflikt als Kulturkampf, den man politisch beigelegt hatte (etwa die CDU als christlicher Einheitspartei) und gesellschaftlich zu temperieren suchte. So musste die erste in der Bundesrepublik geborene Generation schließlich bei der Beziehungswahl keine Konfessionsschranken mehr berücksichtigen, eine noch bis in die sechziger Jahre nicht nur auf dem Land konflikthafte Entscheidung. Die Marker der Unterscheidung katholisch/protestantisch aber wurden subtiler und mehr und mehr abgebaut.

3 Siehe zu dieser Geschichte zusammenfassend: Bielefeld, Uli (1988): Inländische Ausländer. Zum gesellschaftlichen Bewußtsein türkischer Jugendlicher in der Bundesrepublik, Frankfurt am Main/New York: Campus, S. 97ff.

Heute etwa verstehen nur mehr wenige die Anspielung in der Namensgebung einer Straße, die aus der Neubausiedlung für Flüchtlinge direkt auf die neue, kleine protestantische Kirche führt: Emanuel-von-Ketteler-Straße. Der Name des katholischen Arbeiterbischofs machte zeitgenössisch, Ende der 50er Jahre, den Neuankömmlingen klar, wohin sie, die oft protestantischen Flüchtlinge, gekommen waren. Sie wurden trotz der sozialen Exklusionen durch aktive Politik als Bürger und als Angehörige integriert.

Diese Form der sozial-politischen und staatsbürgerlichen Integration bei vorhandener sozialer Exklusion, war für die nur wenig später kommenden Nicht-Bürger nicht vorgesehen. In der sozialen Marktwirtschaft wurde für die Angeworbenen eine angemessene Bezahlung als gleicher Lohn realisiert und geregelt. Die Zusammenarbeit von Staat, Unternehmen und Gewerkschaften bei der Anwerbung sollte sowohl Lohndumping als auch eine breit geführte gesellschaftliche Debatte um die Anwerbungen verhindern. Einwanderung war so zunächst kein großes Thema, es sollte gearbeitet werden, es ging, wo überhaupt nötig, um eine unauffällige soziale Betreuung, die die Wohlfahrtsorganisationen von Kirchen und Gewerkschaften übernahmen. Rückkehr blieb für Gesellschaft und Arbeitsmigranten, d.h. in den Erwartungen und den Orientierungen, lange Zeit eines der wesentlichen Themen. Die Einwanderer sollten und wollten sich nicht auf ein Leben in der Bundesrepublik einstellen, sondern sich auf ihre Rückkehr vorbereiten. Noch als der Familiennachzug schließlich zum Ende der siebziger Jahre erlaubt werden musste, sollte der muttersprachliche Unterricht dafür sorgen, dass die Heimatsprache der erste Bezugspunkt noch für die in der Bundesrepublik eingeschulten Kinder blieb. Gesprochene und nicht gesprochene Sprache war schon in den siebziger Jahren ein Politikum, allerdings genau andersherum als heute.

Sprachpolitik als Anforderung der Mehrheitsgesellschaft an Minderheiten stellt weder ein neutrales Mittel zur Integration, noch einen neutralen Gradmesser für ihr Gelingen dar. An Beherrschung/Anwendung ebenso wie an Nichtbeherrschung und Nichtanwendung lassen sich das problematische Verhältnis von Einschluss/Ausschluss, Teilnahme/Nicht-teilnahme aufzeigen. Denn in einer komplexen Gesellschaft können Besonderheiten auch als Fähigkeiten, als Kompetenzen anerkannt und genutzt werden. Keineswegs aber lässt sich aus Sprachbeherrschung schließlich in Wort und Schrift ein Integrationserfolg im Sinne einer Anpassung an die Mehrheitsgesellschaft automatisch ableiten. Die Beherrschung von Sprache ist ganz im Gegenteil

auch eine Voraussetzung dazu, Kritik zu formulieren, Selbstbewusstsein zu entwickeln und die Eigenheit zu betonen. Bürger, neue Bürger, sind nicht neue Untertanen, sondern selbstbewusste, ihre Herkunft kennende und ihre Erfahrungen einbringende – zur Sprache bringende – Leute. Unterschiede verschwinden dadurch nicht, sie können sich steigern, da sie nun, erfahrungsgesättigt und sprachfähig, benannt werden. Wir machen Dinge mit den Worten. Mit ihnen, den Worten, kann man sich organisieren, man kann an Diskursen nicht nur teilnehmen, sondern sie (an-)führen, sie anregen. Hierfür stehen etwa Organisationen wie ‚Kanak Sprak‘. Es war und ist die elegante, kluge und gebildete Beherrschung der Sprache, die etwa, ein anderes, nun fast klassisch zu nennendes Beispiel, Aimé Césaire dazu führte, seinen Diskurs Über den Kolonialismus (1950) zu schreiben – in der Sprache der Kolonialmacht, politisch eindeutig und literarisch gebildet. Aimé Césaire nennt die Sprache und die Wörter ‚les armes miraculeuses‘ (die wunderbare Waffe). Als Politiker und Poet wurde er 2011 ins Panthéon überführt, gehört nun zum französischen nationalen Gedächtnis. Es wird aus guten Gründen über die von ihm gezogene Parallele zwischen Kolonialismus und Nationalsozialismus gestritten. 2008 wurden Texte von ihm aus dem französischen Abiturskanon zurückgezogen. Bei Sprache und Sprachen geht es nicht um ein Entweder/oder, um Muttersprache oder die Sprache der Mehrheitsgesellschaft, um Beherrschung oder Nichtbeherrschung, sondern um ein notwendiges gesellschaftliches Angebot, die gesprochenen Sprachen in ihrer Schrift, Geschichte und Struktur in Schulen kennenlernen zu können. Dass dieses zu schaffende Angebot an alle, in der Bundesrepublik etwa das Angebot, türkisch zu lernen, von den Gruppen sehr unterschiedlich wahrgenommen werden wird, ist erwartbar: Auch die kulturellen Interessen verteilen sich nicht zufällig. Sprache ist nicht vor allem Integrationsmittel und -indikator, sondern sowohl Werkzeug von Identitätsbildung, Meinungsbildung und deren Äußerung, als auch die Fähigkeit zu unmittelbarem (Selbst-)Ausdruck in einem. Daher sind Sprachdiskurse solche über Identität, über Politiken der Identität. Der Streit über Sprachen, Sprachfähigkeit und Anwendung, etwa ob man in der Sprache der Unterdrückten schreiben dürfe, den man am Beispiel Aimé Césaires illustrieren könnte, ist nicht entscheidbar. Er kann auf eine Weise fruchtbar gemacht werden, der nicht mit dem Verbot oder dem Befehl, eine Sprache zu gebrauchen, zusammenhängt. Jacques Derrida, Franko-Maghrebiner und Algerier, der seit seiner Geburt französisch sprach und das Französische wie kaum ein ande-

rer beherrschte, stellte als Ausgangspunkt seiner Überlegungen zum Monolingualismus fest: „Ich habe nur eine Sprache, und die ist nicht die meinige / die gehört nicht mir“.⁴ Es wird in einer nicht-substantialistisch gedachten Identitätspolitik darum gehen, Sprache und Sprachen zu haben, die einem nicht gehören. Man könnte es auch so ausdrücken: es geht um das Haben, nicht um das Sein. Hat man etwas, kann auf den Gebrauch abgestellt werden, auf die Fähigkeit, eine oder mehrere Sprachen zu gebrauchen. Sprachdiskurse sind dann solche über den gesellschaftlichen Gebrauch von Identität, Diskussionen über Beteiligungen und Verfügbarkeit.

Die Rückkehr der Arbeitsmigranten blieb ein politisches Ziel auch dann, als der Verbleib vieler in der Bundesrepublik längst zur sozialen Tatsache geworden war. Ganz unterschiedliche Gründe hatten hierzu beigetragen: die Chancenlosigkeit im Herkunftsland; die Gewöhnung an das Neue; die Interessen der Arbeitgeber, ökonomische und gesellschaftspolitische Entwicklungen. Der Anwerbestopp von 1973 reagierte auf steigende Arbeitslosigkeit, vor allem aber auf den Beginn eines Perspektivenwechsels. Zukunft wurde mehr und mehr in Begriffen von Sicherheit und Unsicherheit, nicht mehr in denen von Wachstum und Fortschritt gedacht. Die Fremden, keine Bürger, noch ohne Chance auf einen Statuswechsel, wurden nun mehr nicht als Arbeitskräfte, sondern als Unsicherheitsfaktoren thematisiert. Sie blieben, obwohl sie doch gehen sollten, sie zogen in die Innenstädte, in meist teure, aber nicht sanierte Altbauwohnungen (und erhielten so nebenbei einen Bestand, der schließlich später saniert werden konnte und den neuen städtischen Mittelschichten zur Verfügung stand). Sie wurden sichtbar und nahmen nun nicht nur Arbeitsplätze weg, die zuvor niemand wollte, sondern sie gefährdeten unmittelbar die Sicherheit in den Großstädten. Die öffentliche Aufmerksamkeit richtete sich in den 70er Jahren nicht nur auf die Gefährdung der inneren Ordnung durch den Terrorismus und die unruhige Generation, sondern auf eine steigende Jugendkriminalität, in der den ausländischen Jugendlichen, so war nun die häufigste Bezeichnung, eine Sonderrolle zugeschrieben wurde. Zum Ende der 70er Jahre, die Familienzusammenführung war gerade ermöglicht worden, nahm der Diskurs der Gefährdung zu. Es war klar, dass sich die Bevölkerungsstruktur verändert hatte. Die Wahrnehmung dieser Veränderung aber geschah als ‚negative‘. Es war etwas passiert, das nicht hätte passieren sollen,

4 Derrida, Jacques (2003): *Einsprachigkeit*, München: Fink, S. 11.

niemand übersehen konnte und dennoch nicht einfach akzeptiert werden sollte. Nun wurden vor allem Gefahren wahrgenommen, auch, indem man sie übersteigerte. Mitten unter uns, in den Institutionen, in den Schulen, auf den öffentlichen Plätzen, war eine vorgestellte und ‚reale‘ mögliche Gefährdung entstanden. Einige Jahre bestimmte ein Kriminalitäts- und Kriminalisierungsdiskurs die Vorstellungen und Perspektiven vor allem von dem männlichen Teil der ausländischen Jugendlichen. Als potentielle Gefährder der Ordnung blieben sie seitdem unter besonderer Beobachtung der Öffentlichkeit und der Kriminalitätsstatistiken. Das Potentielle wurde immer wieder durch das Faktische angeregt. Denn es gab und gibt ja tatsächlich ‚Probleme‘ unterschiedlichster Art: der Einbindung in Schule, Arbeit, Wohnquartiere etc., der Segregation und der Absonderungen und, auch der kriminellen Handlungen. Und selbstverständlich lassen sich Probleme von heute als Gefahren von morgen darstellen.

Immer wieder bestimmt das Vorgestellte, das zukünftig als wirklich Gedachte die Wahrnehmung des heute Realen. Auch das ist wiederum an sich nichts Besonderes. Ein Problem wird dies erst, wenn die Vorstellung des Zukünftigen, die Antizipation an die Stelle der Wahrnehmung der Realität tritt. Es ist eben diese Struktur, die häufig, zu häufig, die Diskussionen um Einwanderung, Minderheiten und Zugehörigkeiten bestimmt. Ganz unabhängig von irgendeiner Rationalität der Argumente ist es der Titel des Buches *Deutschland schafft sich ab*, der eben diesem Mechanismus entspricht, ihn bedient und befördert. Nicht nur die gesellschaftliche Ordnung sei gefährdet, so suggeriert es der Titel, sondern das als real behauptete vorgestellte Ganze. Man kann dies in diesem Falle nicht nur mit Zahlen belegen, sondern mit einem Gesicht, mit Gesichtern, Orten und mit Beispielen. Berlin-Neukölln ist, nach Kreuzberg, zum exemplarischen bundesrepublikanischen Ort geworden, an dem nicht nur die Realität, sondern die Zukunft sichtbar wird, so die implizite These. Orte, Institutionen, Akteure (Richter und Richterinnen, Lehrer und Lehrerinnen, Jugendliche, Einwanderer, Kopftuchträgerinnen, Familien, ethnische Geschäfte, muslimische Vereine) sind benennbar, darstellbar, auflistbar und die statistische Liste ist, nicht nur im Buch von Thilo Sarrazin, eines der wesentlichen Mittel, unsere Vorstellungen herzustellen. Deshalb sind sie so wichtig für Politik, Forschung und Debatte. Die Zahlen, so wird behauptet, zeigen, dass die Vorstellungen keine Einbildungen sind, sie nicht ‚phantastisch‘ sind. Mit den Zahlen werden Erfahrungen (und diese sind ernst zu nehmen) auf Erwar-

tungen übertragen und diese beeinflussen nun die Wahrnehmungen und Interpretationen der Erfahrungen. Wiederum gilt: Ohne diesen Mechanismus könnten wir nicht handeln. Erst die Verselbstständigung der Erwartungen von den Erfahrungen, die ja noch ganz andere Orte kennen als Neukölln, die in Neukölln selbst noch ganz andere Realitäten finden können als die meist beschriebenen, erst wenn also die Erwartungen die Erfahrungen so beeinflussen, dass Wirklichkeit kaum mehr wahrgenommen wird, erst dann hat die antizipierende Deutung, nun als Ressentiment, über die Erfahrungserwartung gesiegt. Dann nimmt man überall Muslime wahr, die es ja tatsächlich gibt, und von denen einige wirklich ‚fundamental‘ sind. Wird die ressentimentgesteuerte Wahrnehmung zur vorherrschenden Realitätsdeutung, dann, so kann man gegen den Titel des Buches sagen, dessen Thesen nach den Morden des *Nationalsozialistischen Untergrunds* weniger oft und weniger suggestiv genannt werden, schafft sich Deutschland ab, das unter anderem mit der Veränderung seiner Bevölkerungsstruktur wieder zu dem, was es ist, d.h. zur Gesellschaft geworden ist. Nur in dieser Form, als Gesellschaft, kann es ein Deutschland als postsouveränen Nationalstaat geben, d.h. u.a. mit den Einwanderern als neuen Bürgern. Deutschland als Gemeinschaft wäre die Abschaffung der ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts entwickelten Gesellschaft. Deutschland kann nicht mehr als wie immer gedachtes homogenes Gebilde einer behaupteten Gemeinschaft existieren. Es existiert nur als moderne, postsouveräne Gesellschaft.

Die Gefährder der Ordnung werden nun, auch das ganz ohne gefragt zu werden, genau in diesem gerade dargestellten Konzept, zu Trägern und Garanten der Gesellschaft, aus der sie oft ausgeschlossen werden, gemacht. Eine Anforderung, die eine Überforderung sein kann (und man kann nur jedem wünschen, hiervon zumindest teilweise entlastet zu werden). Zugespielt ließe sich sagen, dass sie einmal zu Opfern von Ausschluss, das andermal von Einschluss werden. In beiden Fällen verschwinden sie im Extremfall. Aber sie sind weder nur passive Opfer von sozialem und politischem Ausschluss, noch Retter der Gesellschaft, da sie kulturelle Vielfalt garantieren würden. Die Zuschreibung als Retter oder rettendes Opfer erweist sich vielmehr als ebenso differenzierungsbedürftig wie die des Gefährders. Sie sind Teil der Gesellschaft, ihrer Struktur, ihrer Gegenwart und ihrer Zukunft, nicht mehr und nicht weniger, weder Retter noch Gefährder. Beide Begriffe sind nicht neutral, weder der des Opfers noch der des Gefährders. Der Gefährder ist als auch polizeilich benutzter Begriff in

den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts im Kontext von Prävention und zunehmender, auch politisch begründeter Gewalt entstanden. Seine Anwendung verengte sich nach dem 11.09.2001 auf eine besondere Gruppe: muslimische Gefährder. An diesem Begriff ließe sich erneut das Verhältnis von Imagination und Vorstellung einerseits, von Realität andererseits, beschreiben. Nun konnten Einwanderer Opfer eines Begriffs werden, der sich mit der Unterstellung eines religiösen Motivs zur erwarteten Gewalt paarte. Dabei handelt es sich nicht um ein Phantasma. Es gab und gibt die so benannte Gefahr und die Personen, von der sie ausgeht. Es gibt auch eine beobachtbare Rückkehr der Bedeutung von Religion und einen paradoxen Effekt hieraus. Denn nicht nur, aber auch einige der hier geborenen Kinder der Migranten sind Muslime. Religion hatte in diesem Kontext auch eine auf Gemeinschaftsbildung und -erhaltung bezogene Funktion. In diesem Sinne hatte Religion neben einer Unterscheidungsfunktion nach außen eine Integrationsfunktion nach innen. Nun bieten sich Gelegenheiten einer zweiten Wahl. Islamische Organisationen sind in den Staat zumindest teilkorporiert. Sie müssen sich nach dem deutschen Modell der Trennung von Kirche und Staat durchaus nicht im Sinne des Staates verhalten und besitzen dennoch einen Rechtsanspruch auf Lehre und Organisation, in bestimmten Fällen auf bekenntnisorientierten Unterricht. Religionsfreiheit ist an korporative Rechte gebunden. Die Organisationsform der muslimischen Vereine in der Bundesrepublik ist durch Auseinandersetzung mit und in Anpassung an deutsches Religionsverfassungsrecht, dem ehemaligen Staatskirchenrecht, entstanden. Es handelt sich nicht um religiöse Parallelgesellschaften, sondern um rechtskonforme Gemeinschaften. Zwar muss die Trennung von Staat und Kirche faktisch akzeptiert werden, keineswegs aber haben sich Religionen selbst intern und in ihrer Lehre demokratisch zu verfassen bzw. zu rechtfertigen. Zum anderen aber ist der Islam seit dem 11.09.2001 politisiert. Daraus leitet sich der beständig formulierbare Verdacht ab, zumindest keine Bindung an den Staat zu besitzen. Neben Bildung und Sprache, neben bevölkerungspolitischen Argumenten der zu wenigen und der zu vielen Kinder, wurde die Religion zu einem Themenbereich, mit dem eine Problematisierung und auch Diskriminierung von Minderheiten und Einwanderern einhergehen konnte.

Es reicht nicht, den vielfältigen Ausschluss von den Zugängen zum Arbeitsmarkt, die Hauptschule als ‚Ausländerschule‘, die gespürte Fremdenfeindlichkeit zu registrieren und zu erfassen. Sie wird von allen Akteuren

interpretiert, in Alltagstheorien und mit Argumenten verarbeitet. Ausschlussverfahren als nicht nur tatsächliche, sondern gefühlte Ungerechtigkeiten verweisen auf Kritik und die Notwendigkeit von Rechtfertigungen. Die Beobachtungen, dass es gerade die Bildungsaufsteigerinnen aus dem (Gast-)Arbeitsmilieu sind, die eher zu Kopftüchern greifen, sei es Mode oder Überzeugung, verweisen auf die alte, schon von den Soziologen Barrington Moore und Norbert Elias gemachte Beobachtung, dass es nicht die Schwächsten der Schwachen sind, die sich, in welcher Form auch immer, wehren, aktiv werden oder reagieren. Die Gelegenheiten werden von bestimmten genutzt, nicht von allen. Das Problem der Gerechtigkeit ist nicht nur eines der objektiven Ungleichheit, sondern eines der als ungerecht bewerteten Ungleichheit. Ein Grund, warum Exklusionsempfinden, anders formuliert, warum nicht-rechtfertigungsfähige Ungleichheit und die Forderung nach Anerkennung mehr und mehr Eingang in die Gespräche findet. Kulturkampf ist dann eine hässliche Begleiterscheinung der pluralistischen Gesellschaft, die dennoch ethnische Homogenität als das erscheinen lässt, was sie war: eine kurze, extreme Folge einer verbrecherischen Politik. Die nicht-homogene Gesellschaft kennt Opfer und Täter, kennt die Debatten über den Ausschluss und die Gefährdungen, kennt Sicherheitsbedürfnisse und Präventionsforderungen und deren Umschlag in Ressentiment und Selbstverwirklichung. Reale Exklusion und Exklusionsempfinden stärken tendenziell die Gemeinsamkeitsgefühle, die es dann symbolisch zu realisieren gilt. Es gibt sehr unterschiedliche Möglichkeiten zu dieser symbolischen Vergemeinschaftung, u.a. die Betonung von Kultur, Sprache und/oder Religion. In eine knappe Formel übersetzt heißt dies: Die vielfältigen Gemeinschaftsbildungen gehören zur Struktur der nicht-homogenen Gesellschaft, wie auch die Konflikte, die damit verbunden sein können.

Die strukturell angelegten Konflikte können, aber müssen sich nicht verselbstständigen. Ich möchte dies anhand einer kurzen Fallgeschichte verdeutlichen. Mert wird in Hamburg geboren. Sein Vater baut einen Lebensmittel- und Gemüseladen in einem bürgerlichen Stadtteil auf, die Mutter arbeitet, um die Unsicherheiten des Geschäftes abzusichern, im Krankenhaus. Er geht in den gemischten Kindergarten, wird in die lokale Grundschule eingeschult. Die Hälfte der Schüler ist deutscher Herkunft, auch aus Oberschichten, der andere Teil ist bunt zusammengesetzt, Deutsche russischer Herkunft, meist als die Problemschüler bewertet, Kinder aus allen Ländern der klassischen Arbeitsmigration, Flüchtlingskinder aus

den ex-jugoslawischen Ländern, aber auch aus wohlhabenden Einwanderermittelschichten. Mert spricht gut deutsch, aber er ist ein mittelmäßiger Schüler. Die Gruppenbildungen in der Klasse sind unabhängig von den Herkunftsländern, wie die Einladungen z.B. zu Geburtstagsfesten zeigen. Ein Teil der Jungen spielt, ebenso herkunftsgemischt, im lokalen Fußballverein. Erste Entmischungen vollziehen sich nach traditionell deutschem Muster nach der vierten Klasse. Viele der deutschen Schüler verteilen sich hauptsächlich auf drei gut erreichbare Gymnasien: eine alte, eingeführte altsprachliche Bildungsanstalt, die den Bildungs- und den Oberschichten (und einigen Ehrgeizigen) vorbehalten bleibt, ein reformiertes altsprachliches Gymnasium, mittelschichtsorientiert, aber mit dem Blick nach oben, und ein ‚modernes‘ Gymnasium mit Wirtschaftszweig und zum Teil englischer Unterrichtssprache, wenn man so will für die Pragmatiker. Mert geht zunächst auf diese Schule, scheitert und kommt zurück in die Gesamtschule, zu der auch die Grundschule gehörte, besucht an dieser den Realschulzweig. Der Fußballverein erweist sich als weiterlaufender Ort der Integration, allerdings nur bis in die Adoleszenz. Einerseits werden nun die Spieler nach Leistungsstärke sortiert, andererseits bilden sich nun vermehrt Herkunftsgruppen. Gemeinsame Freizeit findet weniger statt. Die ‚Türken‘, man kann aber auch sagen, die, die nicht mehr zur Schule gehen, bilden eine mehr und mehr eigene Gruppe, ein deutscher Spieler polnischer Herkunft bekommt eine Brückenfunktion. Modische religiöse Symbole werden benutzt (Bekreuzigung vor dem Spiel). Mert bekommt Schwierigkeiten, sitzt auf der Ersatzbank, die Schule läuft nicht, die Eltern reagieren mit kontraproduktiven Strafen (Spiel- und Trainingsverbot). Er findet keine Lehrstelle (‚weil ich Türke bin‘). Der Vater baut zusätzlich einen Getränkehandel auf, den Mert, murrend und widerständig, verantwortlich führen muss. Abends trifft er sich mit seinen nun türkischen Freunden, kleine Geplänkel mit der Polizei, nichts weltbewegendes, aber Ärger. Ab und an begegnen sich die nun getrennten Welten wieder, es gibt keine Feindschaft, aber auch keine Freundschaft mehr. Mert hat Arbeit (schlecht bezahlt im Familiengeschäft, aber mit einer Zukunft in der Selbstständigkeit), er ist Deutscher und fühlt sich als ausgegrenzter Türke mit bescheidenen Chancen und vor allem: als jemand, der sich zwar im lokalen, nicht aber im vorgestellten großen Ganzen verorten kann. Das an Erfahrungen und objektive Strukturen anknüpfende Exklusionsempfinden erweist sich als eine zentrale Variable und wird immer wieder durch gesellschaftliche Debatten

bestätigt. Mert spricht deutsch im lokalen Idiom, ohne sich hörbar zu unterscheiden. Schriftsprache beherrscht er mangelhaft, aber er kann lesen und schreiben. Fußball und Computer, *ethnic business* und Familie, seine Freunde und seine alten Bekannten, die nun in einer anderen Welt leben, gehören in seine lokale Welt. Er ist gut vernetzt, aber es stehen ihm nur wenige, für ihn selbstverständliche und gesellschaftlich geforderte Kategorien zu einer Verortung im größeren Zusammenhang zur Verfügung, zu einer Verbindung von kategorialen Gemeinsamkeiten (Deutsch, Türke, Muslim, Schwarz Weiß) und Netzwerkstrukturen.

Allerdings werden Anforderungen gestellt. Bevor ich diese zu bestimmen suche, möchte ich auf eine sowohl oft eingenommene wie zugeschriebene weitere Rolle eingehen: die Opferrolle. Sie existiert in eben diesen zwei Formen: als zugeschriebene, passiv übernommene, und als erworbene, aktiv getragene. Zudem wird sie auf zwei Ebenen relevant: der des Sozialen und des Politischen. Auf der sozialen Ebene lässt sich schnell benennen, worum es geht. Bei einigen eingewanderten Gruppen häufen sich Merkmale sozialer Exklusion. Einkommen, Bildung, Arbeitslosigkeit, Kriminalität, auf all diesen Ebenen zeichnen sich unter- bzw. überdurchschnittliche Werte ab. Im modernen sozialen Konflikt geht es nicht nur um das Fehlen materieller Mittel, sondern um sich überlagernde, verstärkende und auch neutralisierende Formen und Ebenen des Drinnen- und Draußen-Seins.⁵ Zur objektiven Lage kommt die subjektive Einschätzung hinzu und es sind schließlich die faktischen und die vorgestellten Zugehörigkeiten zu den verschiedenen Gruppen, Netzwerken, Nachbarschaften und Gemeinden, die mit über die tatsächliche Exklusion entscheiden.

Die Gesellschaft hat sich in den letzten Jahren als aktive und aktivierende verstanden. Migranten tauchen in ihr in doppelter Form auf: als gerade oder zukünftig Kommende und als Anwesende, als solche, die gerade ‚wandern‘ oder es morgen tun könnten und als schon ‚Eingewanderte‘, solche, die zum Teil lange anwesend sind. Dabei ist längst eine Gruppe entstanden, die sich mit den Kriterien der Integrationsdebatte kaum mehr sinnvoll beschreiben lässt. Zugehörig, aber nicht in der Mehrheit aufgegangen; selbstbewusst und selbstständig die eigene Realität definierend.

5 Dahrendorf, Ralf (1993): Der moderne soziale Konflikt. Essay zur Politik der Freiheit. Stuttgart: Deutsche-Verlags-Anstalt.

Zum Schluss ein Zitat aus einem bundesrepublikanischen Lied, einem Rap, fern von jeder Stammesgesellschaft:

Türken und Deutsche, ein faszinierendes Liebespaar
Ich lese Freud und sehe extreme Triebgefahr
Viel Bla-bla, meistens überflüssiges Gelaber
Im Grunde ist, ich lebe hier und komme von da da
Ich bleib hier und Du hast das schon lange befürchtet
Wo wart ihr als ihr Erci-E zum Kanzler kürtet?⁶

6 Erci E.: Weil ich ein Türke bin, siehe: http://www.youtube.com/watch?v=lq_B97UjV0o&feature=results_videoplaynext=1&list=PL94521FFD344DFF3E, zuletzt am 6.4.2012 eingesehen.

Deine Stadt in Bewegung

Mit einer Ausstellung Stadtgeschichte als
Migrationsgeschichte erzählen

MARC ENGELS & CHRISTOPH RASS

Deutschland ist ein Migrationsland. Wir leben in einer Gesellschaft, für die Zu- und Abwanderung zu prägenden Phänomenen geworden sind. Die Niederlassung von Migrantinnen und Migranten in Deutschland, ihr Hineinwachsen in unsere Gesellschaft und deren Veränderung hin zu einer Migrationsgesellschaft, zählen zu den wichtigsten sozialen Prozessen und zugleich zu den größten gesellschaftlichen Herausforderungen, die Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg erlebt hat. Die sozialen, wirtschaftlichen und politischen Voraussetzungen von Zuwanderungsprozessen in der jüngeren deutschen Geschichte und die mit diesen Migrationen einhergehenden Entwicklungen zu analysieren, hilft, die Folgen dieser Transformation zu verstehen und als gesellschaftliche Chance zu begreifen.¹

Die durchaus noch nicht von allen Teilen der Gesellschaft getragene Anerkennung von Zuwanderung und Niederlassung als konstitutiven Elementen unserer Geschichte liegt in Deutschland gerade einmal ein Jahrzehnt zurück. Die letzten Etappen der Transformation unseres Gemeinwe-

1 Vgl. Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration (Hg.): Migrationsland 2011. Jahresgutachten 2011 mit Migrationsbarometer, Berlin: SVR 2011; Ders. (Hg.): Einwanderungsgesellschaft 2010. Jahresgutachten 2010 mit Integrationsbarometer, Berlin: SVR 2010.

sens in eine Einwanderungsgesellschaft auf lokaler Ebene, dokumentiert die Ausstellung *Bewegung. Aachen und Migration seit 1945*.

In der Tat hat sich der neue Stellenwert, den Deutschland der historischen wie der gegenwärtigen Zuwanderung sowie der Integration von alten und neuen Einwanderern zumisst, bereits als sehr wirkungsmächtig erwiesen; wenn auch noch nicht als so fatal wirkungsmächtig, wie die Verweigerung der Erkenntnis, dass Deutschland ein Einwanderungsland ist und auf mehr als ein halbes Jahrhundert Zuwanderung und beginnende Niederlassung, also auf Einwanderung nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges, zurückblickt.

Die Frage, ob wir ein Einwanderungsland seien, ist also schon lange nur noch eine politische, und jeder Aufschub der Anerkennung dieser Realität hat die Spannung zwischen der gesellschaftlichen Wirklichkeit und ihrer Deutung verschärft. Von diesen Deutungen aber haben sich über Jahrzehnte hinweg Haltungen und Politiken mit sehr realen Auswirkungen auf die Lebenswirklichkeit von Migrantinnen und Migranten abgeleitet.

Tatsächlich ist Deutschland seit nahezu 150 Jahren nicht nur ein ‚Auswanderungsland‘, aus dem Millionen Menschen in ein neues Leben in der Fremde aufbrachen, sondern auch ein Zielland moderner Arbeitsmigration geworden. Mit dieser Arbeitsmigration sind aber – so wie in allen anderen industrialisierten Staaten Westeuropas – stets und zu jedem Zeitpunkt in jedem einzelnen der betroffenen Länder auch Einwanderungsprozesse einhergegangen. Ungeachtet der Tatsache also, dass Deutschland in diesen 150 Jahren auch beachtliche Auswanderungswellen erlebt hat, sind temporäre Zu- und Einwanderung eine Konstante unserer Geschichte und unserer gesellschaftlichen Existenz ebenso, wie es die Abwanderung von Einwohnern dieses Landes ist.²

Deutschland ist also ein Einwanderungsland und ein Auswanderungsland, wir leben, wie Klaus J. Bade treffend feststellt, in einem modernen Migrationsland³ – das im Übrigen rein statistisch seit nahezu einem Jahrzehnt Menschen ans Ausland verliert. Unsere Nettowanderungsbilanz ist

2 Bade, Klaus J. (Hg.): Enzyklopädie Migration in Europa. Vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Paderborn: Fink 2007.

3 SVR Gutachten 2011.

meist negativ. Seit einiger Zeit müssen wir uns um Einwanderer regelrecht bemühen, um sie werben und ihnen attraktive Lebensbedingungen bieten.⁴

Diese gesellschaftlichen Verhältnisse und Entwicklungen übersetzen sich auch auf die kommunale Ebene, die einer der zentralen Schauplätze einer von Migrationsprozessen beeinflussten Lebenswirklichkeit und des gesellschaftlichen, politischen und administrativen Umgangs mit Zuwanderern ist.⁵ Und so lässt sich auch die Geschichte Aachens als die einer Migrationsstadt lesen, als Geschichte eines Gemeinwesens, das im Grunde von Anbeginn in bemerkenswerter Weise durch Wanderungsprozesse geprägt ist.

Die Römer kamen, natürlich als Zugezogene, ‚Eroberer‘, in die Region und errichteten Aquae Granni. Wer aber waren diese ‚Römer‘ im 1. Jahrhundert unserer Zeitrechnung? Wahrscheinlich zu einem Gutteil Menschen aus ganz West- und Südeuropa, gar Afrika oder Vorderasien, die sich als Soldaten, Beamte und Siedler hochmobil durch das Imperium bewegten. Ihnen folgten einige Jahrhunderte später, im Zuge der großen europäischen Migration, die das Ende der Antike begleitete und bisweilen noch immer ‚die Völkerwanderung‘ genannt wird, die Franken.⁶ Wieder Zuwanderer – mit denen wir uns wie selbstverständlich identifizieren –, die Aachen zu einem ihrer Zentralorte machten und ihrerseits für eine beachtliche Mobilität und vielfältige Migrationen, freiwillige und unfreiwillige, in ihrem Reich sorgten, die Menschen aus vielen Teilen Europas nach Aachen führten. Im Mittelalter sorgte über nahezu sechs Jahrhunderte die Krönung der

-
- 4 Menz, Georg: *Labour migration in Europe*, Basingstoke: Palgrave 2010 (Migration, minorities and citizenship); Seebaß, Katharina; Siegert, Manuel: *Migranten am Arbeitsmarkt in Deutschland*, in: Working paper der Forschungsgruppe des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge, Bd. 36, Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge 2011.
 - 5 Bommes, Michael: *Die politische „Verwaltung“ von Migration in Gemeinden*, in: Oltmer, Jochen (Hg.): *Migration steuern und verwalten. Deutschland vom späten 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Göttingen: V&R Unipress 2003, S. 459–480.
 - 6 Vgl. dazu Kraus, Thomas R. (Hg.): *Aachen. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Bd. 1: *Die natürlichen Grundlagen. Von der Vorgeschichte bis zu den Karolingern* (Veröffentlichungen des Stadtarchivs Aachen, Bd. 13), Aachen: Mayersche Buchhandlung 2011.

deutschen Könige in Aachen für regelmäßige, vermutlich beträchtliche Elitenmobilität von und nach Aachen im Abstand von rund einer Generation; den Eliten folgten die Gläubigen, die seit dem 14. Jahrhundert zu den Heiligtumsfahrten in die Stadt strömen. Diesen Tugendhaften schlossen sich dann in der Frühen Neuzeit diejenigen an, die Heilung und Vergnügen in Bad Aachen suchten.⁷ Spätestens im 16. Jahrhundert begann dann, modern anmutende Migration Einfluss auf die Stadt zu nehmen: Der Zuzug der religiösen Minderheit der Protestanten in der Reformationszeit. Ihre Niederlassung in der Stadt ist selbstverständlich Konsequenz einer nicht immer freiwilligen Wanderung – und nicht allein als ein religiös/kulturelles Phänomen zu sehen, sondern auch als Zufluss von Fachkräften und Kapital. Die Vertreibung der protestantischen Minderheit aus der Stadt wenige Jahrzehnte später – wieder verbunden mit beachtlichen, nun negativen ökonomischen Effekten – unterstreicht die Bedeutung von Toleranz im Umgang mit – zunächst begrüßten – Zuwanderern ebenso wie die Wechselwirkungen zwischen der gesellschaftlichen und der wirtschaftlichen Dimension von Migrationsprozessen.⁸ Wenn wir schließlich zum Beginn des 19. Jahrhunderts springen, wird schnell deutlich, dass Aachen keine Chance gehabt hätte, zu einer die Industrielle Revolution in Deutschland anführenden Region zu werden, wären nicht Zuwanderer aus dem In- und Ausland mit ihrem Wissen und ihrem Kapital in die Stadt bzw. die Region

7 Hausmann, Axel: Aachen im Mittelalter. Königlicher Stuhl und kaiserliche Stadt, 2. Aufl. Aachen: Meyer&Meyer 2001; Tschacher, Werner: Königtum als lokale Praxis. Aachen als Feld der kulturellen Realisierung von Herrschaft. Eine Verfassungsgeschichte (ca. 800–1918). (Historische Mitteilungen der Ranke-Gesellschaft, Beihefte 80), Stuttgart: Steiner 2010; Bousack, Bruno: Heiße Quellen. Geschichte und Geschichten aus Bad Aachen, Aachen: Meyer&Meyer 1996.

8 Molitor, Hansgeorg: Reformation und Gegenreformation in der Reichsstadt Aachen, in: Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins 98./99. Jg. (1992/1993), S. 185–204; Huyskens, Albert: Aachener Leben. Im Zeitalter des Barock und Rokoko, Bonn: Klopp 1929; Rieske-Braun, Uwe (Hg.): Protestanten in Aachen. 200 Jahre Evangelische Annakirche, Aachen: einhard 2003; Liste der evangelisch-reformierten Familien, die zwischen 1645 und 1693 aus Aachen, Burtscheid und Eupen vertrieben wurden oder weggezogen sind, <http://www.wjanus.privat.t-online.de/Burtscheid-Vertriebene.htm> (letzter Aufruf: 25.01.2012).

gekommen. Cockerill, Piedboef, Talbot oder Suermondt sind nur einige wenige Namen, die wir heute wie selbstverständlich im Munde führen und dabei häufig vergessen, dass es sich um Zuwanderer aus dem Ausland gehandelt hat, die teils in Aachen heimisch wurden und bald zu den Eliten der Stadt zählten, teils weiterzogen.⁹ Und auch hier handelte es sich nicht nur um Unternehmer und Ingenieure, Facharbeiter strömten nach Aachen, ja wurden geradezu umworben. Viele dieser Belgier, Engländer, Niederländer, aber auch einige Italiener und Polen, die im Bergbau Arbeit fanden, ließen sich in Aachen nieder und wurden über die Generationen zu ‚Öchern‘.¹⁰

Spätestens mit der Hochindustrialisierung am Ende des 19. Jahrhunderts weitete sich die Zuwanderung von Arbeitskräften – auch aus dem Ausland – dann regelrecht zu einem Massenphänomen aus und prägt bis in die Gegenwart die Geschichte Aachens und seines Umlandes. Bergleute, Industriearbeiter, Baukräfte, Dienstpersonal und Landwirtschaftsarbeiter strömen nun aus den Nachbarländern, aber auch bereits aus Polen oder vom Balkan, nach Aachen, viele verlassen die Stadt wieder, andere lassen sich im Rheinland nieder – und fallen uns nach ein oder zwei Generationen meist nicht mehr weiter auf.¹¹ Die Kriege des 20. Jahrhunderts fügen dann

9 Rass, Christoph; Wöltering, Florian: Migrant entrepreneurs and the mobility of innovation. An evolutionary economic view of Aachen since 1790, in: Eck, Jean-Francois; Tilly, Pierre (Hg.): *Innovations, réglementations et transferts de technologie en Europe du Nord-ouest aux XIXe-XXe siècles*, Brüssel u.a. 2011, S. 209-234.

10 Erdmann, Claudia: *Aachen im Jahre 1812. Wirtschafts- und sozialräumliche Differenzierung einer frühindustriellen Stadt*, Stuttgart: Steiner 1986; Fehl, Gerhard; Kaspari-Küffen, Dieter; Meyer, Lutz-Henning (Hg.): *Mit Wasser und Dampf. Zeitzeugen der frühen Industrialisierung im Belgisch-Deutschen Grenzraum*, Aachen: Meyer&Meyer 1991; Bruckner, Clemens: *Zur Wirtschaftsgeschichte des Regierungsbezirks Aachen*, Köln: Rheinisch-Westfälisches Wirtschaftsarchiv 1967; Seeling, Hans: *Wallonische Industrie-Pioniere in Deutschland*, Lüttich: Wahle 1983.

11 Startz, Gertrud: *Die Arbeiterschaft der Aachener Textilindustrie. Eine Untersuchung der geschichtlichen und örtlichen Besonderheiten der Aachener Textilarbeiterschaft und ihrer Arbeitsbedingungen*, Berlin u.a.: L.Weiss 1930; Klank, Kristin: *Secondary labour force or permanent staff? Foreign workers in the*

ein letztes modernes Element hinzu, das uns freilich aus der Geschichte bereits nur zu gut bekannt ist: Flüchtlinge. Ebenso wie Menschen auf der Flucht nach oder durch Aachen kommen, werden Aachener zu Flüchtlingen oder Evakuierten und so Teil der großen Zwangsmigrationen, die Europa im Zeitalter der Weltkriege erschüttern und verändern. Hierzu zählten nicht zuletzt die Deportation und die Ermordung der jüdischen Bürger dieser Stadt und ebenfalls die der Sinti und Roma.¹²

So, wie Aachener in den 30er und 40er Jahren anderenorts um Asyl und eine neue Heimat bitten mussten, trafen und treffen seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges in Aachen Menschen ein, die hier auf Ruhe, Sicherheit oder gar einen Neuanfang hoffen. So, wie Menschen als Zu- oder Einwanderer in diese Stadt kommen und Teil dieses Gemeinwesens werden möchten, haben Aachener seit Jahrhunderten ihre Stadt verlassen, um sich eine neue Heimat zu suchen. Unsere Auswanderer sind die Einwanderer einer anderen Gesellschaft. Obgleich aufs Ganze gesehen immer nur ein verschwindend kleiner Teil einer Bevölkerung mobil und zu Migranten wird – weit über 90% von uns werden bestenfalls einmal im näheren Umkreis umziehen, aber niemals zu grenzüberschreitenden Aus- bzw. Einwan-

Aachen coal mines, in: Tijdschrift voor Sociale en Economische Geschiedenis 5. Jg. (2008) Heft 3, S. 126-154; Dies.: Stammebelegschaft oder Fluktuationsreserve? Ausländische Beschäftigte im Aachener Steinkohlenrevier 1900-1960, in: Dahlmann, Dittmar (Hg.): Perspektiven in der Fremde? Arbeitsmarkt und Migration von der Frühen Neuzeit bis in die Gegenwart, Essen: Klartext 2011, S. 215-240.

- 12 Biergan, Manfred; Kreutz, Annelie: Juden in Aachen, Aachen: Alano 1988; Gründig, Jessica: Gedenkbuchprojekt für die Opfer der Shoah aus Aachen. Gedenkbücher und Biographien, Aachen 2005-2011; Lepper, Herbert (Bearb.): Von der Emanzipation zum Holocaust. Die israelitische Synagogengemeinde zu Aachen 1801-1942, 2 Bände. (Veröffentlichungen des Stadtarchivs Aachen, Bd. 7), Aachen: Mayersche Buchhandlung 1994; Beyer, Eduard: Die Juden in Haaren-Aachen. Jüdische Bürger aus Haaren bei Aachen und die Opfer der Brander jüdischen Bevölkerung, Aachen: Beyer 1998; Babst, Ingbert: Zwischen Kaiserstadt und Konzentrationslager. Jüdische Alpenvereinsmitglieder in der Sektion Aachen, Aachen 2008.

derern prägt die Mobilität, die Wanderung von Menschen unsere Geschichte und unsere Gegenwart in hohem Maß.¹³

Es kommt also weniger darauf an, diese Realität zu verleugnen, als darauf, eine klare und offene politische und gesellschaftliche Position in ihr zu finden und in der Konstante menschlicher Mobilität und Migration eine Chance, ja eine unverzichtbare Zutat für unsere Zukunft zu erkennen.¹⁴

Die Mobilität von Menschen spiegelt sich auch in der jüngeren Geschichte Aachens in ihrem ganzen Facettenreichtum. Sie zu dokumentieren und ihr einen Platz im kollektiven Gedächtnis und im Geschichtsbild dieser Stadt zu schaffen, zählte zu den ganz wichtigen Motivationen beim Aufbau der Ausstellung *Bewegung – Migration in Aachen seit 1945*.¹⁵ Zuwanderung oder Vertreibung als Kriegsfolge, die Versorgung der deutschen Wirtschaft mit Arbeitskräften, das Einlösen eines Heimatversprechens an Menschen, deren Vorfahren teils vor Hunderten von Jahren aus Deutschland ausgewandert sind, oder das Angebot, Menschen in Not eine Zuflucht zu gewähren, diese Migrationen haben sich aus moralischen Verpflichtungen abgeleitet oder den Bedürfnissen unseres Landes entsprochen, sie haben zu unserer Identität und zu unserem Wohlstand beigetragen. Sie haben aber auch Herausforderungen an Gesellschaft und Politik bedeutet, zu Konflikten geführt und Menschen verunsichert.¹⁶

13 Hoerder, Dirk: *Cultures in Contact. World migrations in the second millennium*, Durham u.a.: Duke Univ. Press 2002.

14 Bade, Klaus J.: *Europa in Bewegung. Migration vom späten 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, München: C.H. Beck 2000; Ders.: *Vom Auswanderungsland zum Einwanderungsland? Deutschland 1880–1980*, Berlin: Copress 1983.

15 Die Ausstellung geht auf eine Initiative der VHS Aachen im Kontext des SUN Projektes zurück, das von der Europäischen Union gefördert wird. Das Konzept und die inhaltliche Umsetzung entstanden am Lehr- und Forschungsgebiet Wirtschafts- und Sozialgeschichte der RWTH Aachen unter Leitung von Christoph Rass gemeinsam mit Alexander Faridi und Marc Engels (Engels & Faridi Unternehmens- und technikhistorische Beratung, Köln) unter Mitarbeit von Peter M. Quadflieg. Bau und Gestaltung übernahm Stefanie Dowidat (Büro für museale Ausstellungen, Aachen), die grafische Umsetzung Suna Niemetz. Das Ausstellungsprojekt leitete Carmelita Lindemann von der VHS Aachen.

16 Bommes, Michael: *Migration und nationaler Wohlfahrtsstaat. Ein differenzierungstheoretischer Entwurf*, Opladen u.a.: VS Verlag 1999.

Es ist also durchaus angebracht, sich vor einem Rundgang durch die jüngere Migrationsgeschichte der Stadt Aachen die wichtigsten Phasen und Zäsuren im gesamtdeutschen Wanderungsgeschehen der Nachkriegszeit zu vergegenwärtigen. Vor dieser Folie wird erkennbar, auf welche Weise Aachen Teil allgemeiner Entwicklungen war, was Zuwanderung für Deutschland und für diese Stadt bedeutet hat, und wie eine Stadtgesellschaft auf das Phänomen reagiert bzw. sich mit ihm verändert hat.

Von 1945 bis in die 50er Jahre bestimmten unmittelbare Kriegsfolgen das Wanderungsgeschehen.¹⁷ Aus Deutschland heraus erfolgte die Rückführung der *Displaced Persons*, also der ehemaligen Zwangsarbeiterinnen und Zwangsarbeiter, ausländischer KZ-Häftlinge, der Überlebenden des Holocaust sowie der alliierten Kriegsgefangenen in ihre Heimatländer oder ihre künftige Heimat andernorts. Rund 10-12 Millionen Menschen, von den Nazis ins ‚Dritte Reich‘ verschleppt, verließen bis auf wenige Zurückbleibende in kurzer Zeit während der späten 40er Jahre das Land. Dieser Exodus überschneidet sich mit der Aufnahme von Flüchtlingen und Vertriebenen, der Heimkehr der deutschen Kriegsgefangenen und der Rückwanderung von rund 10 Millionen Evakuierten innerhalb Deutschlands an ihre ursprünglichen oder neuen Wohnorte. Dazu erreichten rund 12,5 Millionen Flüchtlinge bis in die 50er Jahre Westdeutschland bzw. die DDR. In Nordrhein-Westfalen lag ihr Bevölkerungsanteil bald bei 13%, für das Ruhrgebiet kam es gar zu einem Zuzugstopp. Die Aufnahme der Flüchtlinge und ihre Integration galten in der Nachkriegszeit zunächst als schier unlösbare Probleme. Im Verhältnis zwischen Einheimischen und Flüchtlingen konzentrierten sich die Spannungen zunächst auf die Unterkunftsfrage und die prekäre Versorgungssituation. Insbesondere die Zuteilung von Wohnraum gestaltete sich im Angesicht der Kriegszerstörungen schwierig. Nachdem die Möglichkeit der – teilweise von den Behörden erzwungenen – Aufnah-

17 Einen erweiterten Kontext bieten Bade, Enzyklopädie Migration; Ders.: Land oder Arbeit? Transnationale und interne Migration im deutschen Nordosten vor dem Ersten Weltkrieg, Osnabrück: IMIS 2005; Oltmer, Jochen: Migration und Politik in der Weimarer Republik, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005; Herbert, Ulrich: Geschichte der Ausländerpolitik in Deutschland. Saisonarbeiter, Zwangsarbeiter, Gastarbeiter, Flüchtlinge, München: C.H. Beck 2001; Hoerder, Dirk: Geschichte der deutschen Migration. Vom Mittelalter bis heute, München: C.H. Beck 2010; Bade, Europa in Bewegung.

me in privaten Haushalten erschöpft war, entstanden neben den bereits bestehenden Erstaufnahme-, Durchgangs- und Quarantänelagern zusätzliche Wohnlager, die auch für eine längerfristige Unterbringung gedacht waren und teils bis ins zweite Nachkriegsjahrzehnt belegt blieben.¹⁸

Viele dieser Lager hatten kurz zuvor noch ZwangsarbeiterInnen oder andere Gefangene des NS-Regimes beherbergt, so nicht zuletzt auch das Aachener Flüchtlings- und ehemals Zwangsarbeiterlager im Grünen Weg.¹⁹ Die Eingliederung der Flüchtlinge gelang schließlich erst in den 60er Jahren – sie hat gut 20 Jahre gedauert – und verlief überaus konfliktreich. Gelingen konnte die Integration der Flüchtlinge und Vertriebenen aus den sogenannten ‚Ostgebieten‘ in die deutsche Gesellschaft erst, als die Nachkriegsprosperität die Verteilungskonflikte entschärft hatte und sich Chancen auf Wohlstand und Aufstieg mehr und mehr auch diesen Neuankömmlingen öffneten.²⁰

Das Wirtschaftswunder machte aus den Konkurrenten um Arbeit und Wohnraum seit den späten 50ern plötzlich eine Ressource für die westdeutsche Wirtschaft, die – wie die 2,7 Millionen Flüchtlinge aus der DDR bis 1961 – den Wohlstand der Mehrheitsgesellschaft mehrten und dabei ihren eigenen Platz in dieser Gesellschaft fanden. Die Hochkonjunktur erleichterte zwar die soziale und wirtschaftliche Integration der Zuwanderer erheblich, dennoch stellte sich das für Zuwanderergruppen typische Unterschichtungsphänomen ein: Flüchtlinge und Vertriebene übernahmen hauptsächlich statusniedrige Berufe mit geringem Einkommen. Mit der Zeit bildete sich allerdings auch ein qualifiziertes Arbeitskräftepotential heraus, das den

18 Oltmer, Jochen: Migration im 19. und 20. Jahrhundert. (Enzyklopädie deutscher Geschichte, Bd. 86) München: Oldenbourg 2010. Im Folgenden zitiert als: Oltmer, Migration im 19. und 20. Jahrhundert.

19 Engels, Marc u.a.: Zwangsarbeit in der Stadt Aachen. Ausländereinsatz in einer westdeutschen Grenzstadt während des Zweiten Weltkrieges, Aachen: Mayer 2002; Müller, Thomas: Zwangsarbeit in der Grenzzone. Der Kreis Aachen im Zweiten Weltkrieg, Aachen: Shaker 2003.

20 Fehse, Erika; Löw, Jürg; Schlanstein, Beate: Flüchtlinge und Vertriebene an Rhein, Ruhr und Weser. Eine dreiteilige Dokumentationsreihe. (Wir in Nordrhein-Westfalen, Bd. 53) Essen: Klartext 2007.

wirtschaftlichen Wiederaufstieg Deutschlands entscheidend mit trug.²¹ Die Mitte der 50er Jahre durchschlagende Hochkonjunktur während der ökonomischen Rekonstruktionsphase, die auch als ‚Wirtschaftswunder‘ bezeichnet wird, erforderte die Einbindung Westdeutschlands in das System europäischer Arbeitswanderung. Ein System, dessen Anfänge auf europäischer Ebene bis ins späte 19. Jahrhundert reichen, und das als ein durch völkerrechtliche Verträge – wir nennen sie heute die Anwerbeabkommen – institutionalisierter, regulierter internationaler Arbeitsmarkt schon einmal in der Zwischenkriegszeit existiert hatte. Es ist wichtig, sich diesen Zusammenhang klar zu machen.

Beileibe nicht nur die Bundesrepublik Deutschland warb ab Mitte der 50er Jahre Arbeitskräfte in der europäischen Peripherie an. Vielmehr stieg Westdeutschland als einer der letzten Staaten in ein von harter Konkurrenz um Arbeitskräfte geprägtes Netz von Anwerbeabkommen ein und versuchte dort, seinen Teil an den immer dringender benötigten Arbeiterinnen und Arbeitern zu ergattern.²²

Als Bezeichnung für diese Migranten wurde bald das Wort ‚Gastarbeiter‘ gebräuchlich; von Max Weber im Ersten Weltkrieg zum ersten Mal akademisch verwendet, nutzten später die Nationalsozialisten den Begriff als euphemistische Bezeichnung für Arbeitskräfte aus verbündeten sowie einigen westeuropäischen Staaten im Kontext des Einsatzes ausländischer Arbeitskräfte bzw. Zwangsarbeiter in der deutschen Kriegswirtschaft, auch wenn sich der Terminus ‚Gastarbeiter‘ in der Alltagssprache nicht gegen ‚Fremdarbeiter‘ durchsetzen konnte. Zu Beginn der 60er Jahre tauchte dann der Begriff ein weiteres Mal auf, um den durch seine Verwendung im ‚Dritten Reich‘ diskreditierte Bezeichnung ‚Fremdarbeiter‘ durch einen vermeintlich unbelasteten zu ersetzen.²³

Hatte bis zur Abschottung der DDR im Jahr 1961 die Zuwanderung aus der DDR den stark anwachsenden Bedarf an Arbeitskräften in West-

21 Oltmer, Jochen; Bade, Klaus J.: Einwanderung in Deutschland seit dem Zweiten Weltkrieg, in: Kölnischer Kunstverein u.a. (Hg.): Projekt Migration. Ausstellungskatalog, Köln: Dumont 2005, S. 72–81.

22 Rass, Christoph: Institutionalisierungsprozesse auf einem internationalen Arbeitsmarkt. Bilaterale Wanderungsverträge in Europa 1919–1974. (Studien zur Historischen Migrationsforschung, Bd. 19), Paderborn: Schöningh 2010.

23 Ebd.

deutschland zumindest teilweise decken können, so baute die BRD bereits seit 1955 ihr Netz bilateraler Anwerbeabkommen aus. Auf den ersten Vertrag mit Italien folgten Abkommen mit Spanien und Griechenland (beide 1960), der Türkei (1961 – das gerade ein halbes Jahrhundert alt geworden ist), Marokko (1963), Portugal (1964), Tunesien (1965) und Jugoslawien (1968). In diesen Staaten unterhielt die deutsche Arbeitsverwaltung Anwerbestellen und rekrutierte über fast zwei Jahrzehnte hinweg Monat für Monat Tausende von Arbeitskräften.²⁴

Die ausländischen Arbeitskräfte übernahmen nun die un- und angelernten Tätigkeiten zu Lohnbedingungen, die Einheimische nicht mehr akzeptieren wollten. Nicht selten handelte es sich um Berufe mit hoher körperlicher und gesundheitlicher Belastung. Jenseits dieser Ersatzfunktion fiel ihnen die Funktion eines Konjunkturpuffers zu. So verloren in der Rezession von 1966/67 die ausländischen Arbeitskräfte als Erste ihre Anstellung und federten die Auswirkungen der Krise auf die Mehrheitsgesellschaft ab. Diese konjunkturelle Pufferfunktion wurde durch die Koppelung der Aufenthaltsgenehmigung an den Arbeitsvertrag ermöglicht, die arbeitslose Ausländer zur Rückwanderung in ihre Heimatländer zwang. Bis zum Ölpreisschock 1973, der Anlass für den Anwerbestopp war – auch das ein gesamteuropäisches Phänomen –, kamen zwischen 14 und 15 Millionen ausländische Arbeitskräfte nach Deutschland. 11 Millionen von ihnen kehrten, wie es durch das System des institutionalisierten internationalen Arbeitsmarktes vorgesehen war, in ihre jeweiligen Herkunftsländer zurück. Knapp vier Millionen Menschen ausländischer Herkunft lebten zum Zeitpunkt des Anwerbestopps in Deutschland.²⁵

Der bei weitem größte Teil der Arbeitswanderer ist also nicht dauerhaft in Deutschland geblieben. Spätestens aber mit dem Anwerbestopp von 1973 verfestigte sich die Bleibeabsicht vieler Migranten, denn bei einer vorübergehenden Rückkehr ins Heimatland sanken die Chancen, erneut als Arbeitswanderer nach Deutschland zugelassen zu werden. Viele Arbeitswanderer standen vor der Wahl, sich zwischen einer endgültigen Rückkehr oder dem Familiennachzug zu entscheiden. In der Folge sank die Zahl der

24 Ders.: Die Internationalisierung des Faktors Arbeit in Europa vom Ende des Zweiten Weltkriegs bis zum Ölpreisschock 1973, in: Kölner Kunstverein u.a.: Projekt Migration, Köln: Dumont 2005, S. 354-364.

25 Oltmer, Migration im 19. und 20. Jahrhundert.

ausländischen Erwerbstätigen – von 2,6 Millionen 1973 auf 1,6 Millionen 1989 – die ausländische Wohnbevölkerung stieg gleichzeitig leicht an – von 3,97 Millionen 1972 auf 4,9 Millionen 1989.

Mit zunehmender Aufenthaltsdauer verfestigte sich auch ihr Aufenthaltsstatus, und ein Einwanderungsprozess gewann Kontur. Es folgte von den 70er Jahren bis in die 90er Jahre eine Periode, in der die Zuwanderung vor allem durch neue Flüchtlingsbewegungen gekennzeichnet war. Diese bewegten sich nun vermehrt aus der außereuropäischen Welt nach Westdeutschland: Flüchtlinge aus Südostasien, aus dem arabischen Raum, aus der Türkei oder Afrika, während sich der Umgang mit Zugewanderten weitgehend in Ignoranz und Ausgrenzung erschöpfte. Überhaupt verschärfte die Strukturkrise des Wirtschaftswunderlandes Deutschland schnell die Haltung der Deutschen gegenüber Zuwanderung.²⁶

1980 überschritt die Zahl der Asylbewerber zum ersten Mal die magische Grenze von 100.000; mit der sich bald Bahn brechenden ‚das Boot ist voll‘-Rhetorik eroberte wieder einmal ein fremdenfeindlicher Diskurs den öffentlichen Raum, wurde salonfähig. Die Ablehnung betraf auch zunehmend die sogenannten ‚Spätaussiedler‘, die mit dem Beginn der Perestroika in den 80er Jahren in großer Zahl die Remigration nach Deutschland anstrebten.²⁷

Mit dem Fall des Eisernen Vorhangs 1989/90 wandelte sich das europäische Migrationssystem noch einmal grundlegend. Deutschland wurde in der Folge zu einem zentralen Ziel einer neuen Ost-West-Migration. Damit änderte sich auch das Profil der Zuwanderer: Nicht mehr angeworbene Arbeitswanderer, sondern Asylsuchende, Aussiedler und Kontingentflüchtlinge jüdischen Glaubens prägten jetzt das Bild. Der 1948/49

26 Gieloff, Afra: Minas. Atlas über Migration, Integration und Asyl, 3. Auflage Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge 2010; Bade, Klaus J.; Oltmer, Jochen: Deutschland, in: Bade, Enzyklopädie Migration, S. 141-170, 163ff.

27 Einen Überblick bieten beispielsweise Nuscheler, Franz (Hg.): Internationale Migration. Flucht und Asyl, Wiesbaden: VS Verlag 2004 sowie im internationalen Rahmen Gibney, Matthew J. (Hg.): The Ethics and Politics of Asylum. Liberal Democracy and the Response to Refugees, Cambridge: Cambridge Univ. Press 2004; eine kritische Skizze findet sich bei Schwelien, Michael: Das Boot ist voll. Europa zwischen Nächstenliebe und Selbstschutz, Berlin: Marebuchverlag 2004.

geschaffene Artikel 16, Absatz 2, Satz 2 des Grundgesetzes bot ihnen mit der Formulierung: „politisch Verfolgte genießen Asylrecht“ ein im internationalen Vergleich relativ weitreichendes Grundrecht auf Schutz vor Verfolgung. Die Formulierung war sowohl eine symbolische Distanzierung vom NS-System und eine Form der Anerkennung der Menschenrechte, wie sie in der neu geschaffenen UN-Charta verankert worden waren, als auch eine politische Entscheidung, die es erleichtern sollte, Verfolgte bzw. Asylbewerber aus der ‚Sowjetischen Besatzungszone‘ aufzunehmen. Als diese beiden Faktoren wegfielen – die BRD wurde zum anerkannten Mitglied der internationalen Staatengemeinschaft, die DDR-Flüchtlinge waren bereits seit 1951 durch die Einführung des Notaufnahmeverfahrens aus dem Asylrecht herausgenommen – wurde das Asylrecht mit Hilfe gesetzlicher Maßnahmen und Verordnungen zusehends eingeschränkt.²⁸

Die Wiedervereinigung und wenige Jahre später die Entwicklung einer gemeinsamen europäischen Flüchtlingspolitik, öffnete in der BRD Anfang der 90er Jahre den Weg zu der seit den 70er Jahren immer wieder diskutierten und stark umstrittenen Verschärfung des nationalen Asylrechts. Als 1992 die Zahl der Menschen, die in Deutschland um politisches Asyl nachsuchten, mit 440.000 Flüchtlingen einen Höchststand erreichte, war die Stunde des ‚Asylkompromisses‘ gekommen. Die Grundgesetzänderung dieses Jahres markiert den Endpunkt einer Entwicklung, mit der das 1949 aus gutem Grund – aber unter gänzlich anderen Bedingungen – ins Grundgesetz eingeschriebene großzügige Asylrecht unserer Republik starb.

Die Drittstaatenregelung ersetzte das Prinzip, politisch Verfolgten grundsätzlich Asyl zu gewähren. Seit 1993 hat in der Regel keine Chance mehr auf Asyl in Deutschland, wer über einen so genannten sicheren Drittstaat einreist.²⁹ Die geographische Lage Deutschlands in Mitteleuropa

28 Green, Simon: The politics of exclusion. Institutions and immigration policy in contemporary Germany. (Issues in German politics) Manchester u.a.: Manchester Univ. Press 2004; Klusmeyer, Douglas B.; Papademetriou, Demetrios G.: Immigration policy in the Federal Republic of Germany. Negotiating membership and remaking the nation, New York: Berghahn Books 2009; Prat-Erkert, Cécile: Les demandeurs d’asile politique en Allemagne 1945-2005. Aspects démographiques, politiques, juridiques et sociologiques, Paris: Harmattan 2006.

29 Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, Art. 16, Abs. 2, siehe: http://www.gesetze-im-internet.de/gg/art_16a.html.

macht Asylgesuche damit nahezu obsolet. Parallel zum Anstieg der Asylgesuche ab 1980 stieg auch die Zuwanderung von Aussiedlern. Anerkannte Aussiedler hatten nach dem Bundesvertriebenen- und Flüchtlingsgesetz seit 1953 Anspruch auf die deutsche Staatsangehörigkeit. Bis Ende der 80er Jahre war damit eine großzügige Aufnahmepraxis verbunden. Die Zahl der Aussiedler hatte nach 1989 allerdings einen sprunghaften Anstieg erlebt; von den zwischen 1950 und 2007 insgesamt ca. 4,5 Millionen Aussiedlern, die nach Deutschland einreisten, kamen ca. 3 Millionen nach der ‚Wende‘. Mit dem *Kriegsfolgenbereinigungsgesetz* von 1993, das die Anerkennung als Aussiedler auf die vor dem 31.12.1992 Geborenen beschränkte, und eine damit verbundene Festschreibung einer Höchstzahl von rund 225.000 Aufnahmebescheiden jährlich, die von einer 1996 eingeführten Sprachprüfung flankiert wurde, vollzog Deutschland auch in diesem wanderungspolitischen Handlungsfeld die Wende zu einem restriktiven Migrationsregime.³⁰

Die fortschreitende Reduzierung der Eingliederungsleistungen seit Beginn der 90er Jahre glich schließlich die soziale Stellung der Aussiedler anderen Migrantengruppen an, auch wenn diese gegenüber jenen bis in die Gegenwart als „Rückwanderer über Generationen“ in mancherlei Hinsicht privilegiert blieben.³¹ Neben Asylbewerbern und Aussiedlern kennzeichnet die deutsche Migrationsgeschichte seit den 90er Jahren die Zuwanderung jüdischer Menschen aus den Nachfolgestaaten der UdSSR. Seit die DDR-Volkskammer 1990 erklärte, „verfolgten Juden in der DDR Asyl zu gewähren“³², umfasste die Zuwanderung von Juden in Deutschland mehr als 200.000 Personen. Diese erhielten einen Status, der annähernd demjenigen anerkannter Asylberechtigter entsprach. Viele traten in die Ende 2003 wieder mehr als 100.000 Mitglieder umfassenden jüdischen Gemeinden ein. In Deutschland bildete sich damit die weltweit am schnellsten wachsende und gegenwärtig drittgrößte jüdische Bevölkerungsgruppe Europas. Seit 2005 wurde allerdings auch hier der Zugang erschwert. Nachzuweisen ist seitdem nicht nur die jüdische Herkunft, sondern auch die

30 Oltmer, Migration im 19. und 20. Jahrhundert.

31 Bade, Klaus J.: Aussiedler – Rückwanderer über Generationen hinweg, in: Ders. (Hg.): Neue Heimat im Westen. Vertriebene, Flüchtlinge, Aussiedler, Münster: Westfälischer Heimatbund 1990, S. 128-149.

32 Oltmer, Migration im 19. und 20. Jahrhundert, S. 58.

Befähigung zur eigenständigen Sicherung des Lebensunterhaltes und Grundkenntnisse der deutschen Sprache. Die Zahl der jüdischen Zuwanderer nimmt seitdem wieder ab.³³

Einen Höhepunkt ausländerfeindlicher Politik und Ressentiments erlebte Deutschland in den 90er Jahren: Brennende Asylbewerberheime in den neuen Bundesländern, die Morde von Solingen und Mölln, die Wahlerfolge rechtsextremer Parteien. Tatsächlich machen erst die dramatischen und beschämenden Erkenntnisse der Jahre 2011 und 2012 über die tatsächliche Dimension des Rechten Terrors in Deutschland deutlich³⁴, welch fatale Radikalisierung rechter und fremdenfeindlicher Gewalt damals ihren Ausgang genommen hat.³⁵

Politik und Gesellschaft haben im Angesicht der Einwanderungssituation und des in den 90er Jahren erreichten moralischen Tiefpunkts nach der Zäsur des Regierungswechsels im Jahr 1998 schließlich zu einem aufgeschlosseneren Umgang mit den Folgen abgeschlossener Wanderungsprozesse und der Gestaltung gegenwärtiger und künftiger Einwanderung gefunden.³⁶ Seit Beginn des 21. Jahrhunderts haben wichtige Reformprojekte die Migrationspolitik nachhaltig verändert. Hierzu zählten die erleichterte Einbürgerung, die Entwicklung eines Zuwanderungsgesetzes, sowie die Etablierung umfassender Integrationsprogramme, nicht zuletzt auf kommunaler Ebene. Mit der Reform des Staatsangehörigkeitsrechts im Jahr 2000 hat man sich von einem an ethno-nationalen Leitvorstellungen orientierten *ius sanguinis* distanziert und das Staatsangehörigkeitsrecht um das Prinzip des *ius soli* ergänzt. Integration ist seit dem Inkrafttreten des Zu-

33 Harris, Paul A.: Osteuropäische Juden in Deutschland seit 1990, in: Bade, Enzyklopädie Migration, S. 822-824.

34 Röpke, Andrea: Im Untergrund aber nicht allein, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, 30. April 2012.

35 Huisken, Freerk: Deutsche Lehren aus Rostock und Mölln. (Nichts als Nationalismus, Bd. 1) 2. Aufl. Hamburg: Vsa 2001; Krueger, Alan B.; Pischke, Jörn-Steffen: A Statistical Analysis of Crime against Foreigners in Unified Germany, in: The Journal of Human Resources 32. Jg. (1997) Heft 1, S. 182–209.

36 Einen Überblick geben Hoffmann, Christian: Integrationspolitik in Deutschland nach 1998, Staatsangehörigkeitsrecht, Green Card und Zuwanderungsgesetz, Hamburg: Diplomica 2009; oder auch Bade, Klaus J. u.a. (Hg.): Migrationsreport 2004. Fakten, Analyse, Perspektiven, Frankfurt a.M.: Campus 2004.

wanderungsgesetzes von 2005 zum ersten Mal in unserer Geschichte eine erklärte Aufgabe des Staates. Deutschland hat sich damit an europäische Standards angenähert und den Weg zu einem modernen Migrationsland eingeschlagen.³⁷

Dieser Holzschnitt der jüngeren Migrationsgeschichte und ihrer gesellschaftlichen Konsequenzen zerfällt bei genauem Hinsehen in ein Aggregat kleinräumiger, lokaler Entwicklungen, letztlich in individuelle Lebensgeschichten und die aus ihrer Vernetzung entstehenden Kollektive, aus denen unserer Gemeinwesen besteht. Auch Aachen spiegelt diese Entwicklung und bildet eine ihrer Facetten. Die Migrationsgeschichte Aachens seit dem Zweiten Weltkrieg lässt sich auf gänzlich unterschiedliche Weisen erzählen – und auch aus der Ausstellung *Bewegung. Migration in Aachen seit 1945* herauslesen.

Aus der einen Perspektive ist Aachen ein finsterer Ort. Als 1945 die ersten evakuierten Bewohner der Stadt in das zerstörte Aachen zurückkehren, treffen sie auf Tausende *Displaced Persons*, die sich auf dem Weg in ihre Heimat machen. Aus den Zwangsarbeitern und Gefangenen sind freie Menschen geworden, von denen manche Rache an ihren Peinigern üben und sich im Recht glauben, wenn sie sich in Aachen nehmen, was sie zum Leben, zum Überleben, brauchen.³⁸ Noch bemerkt in der Not der Nachkriegsjahre kaum einer – noch will kaum einer wissen –, welche schreckliche Lücke die Deportation der Aachener Juden, der Holocaust, in die Stadtgesellschaft gerissen hat. Dann wird klar, dass kaum eine Handvoll jüdischer Bürger der Stadt das Morden der Nazis, der Deutschen, überlebt hat.³⁹

Und kaum scheint sich die Lage ein wenig zu bessern, treffen die ersten Flüchtlinge aus dem Osten ein. Ihnen folgen die Vertriebenen der Nachkriegsjahre. Sie beziehen, weit ab von der Stadtgesellschaft, die gerade von

37 Bade, Klaus J.; Bommes, Michael; Oltmer, Jochen (Hg.): Nachholende Integrationspolitik – Problemfelder und Forschungsfragen. (IMIS-Beiträge, Heft 34) Osnabrück: IMIS 2008.

38 Engels, Zwangsarbeit in Aachen, S. 146-156.

39 Gasten, Elmar: Aachen in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft 1933-1944, Frankfurt a. M. u.a.: Lang 1993; Jaud, Ralph J.: Der Landkreis Aachen in der NS-Zeit, Frankfurt a. M. u.a.: Lang 1997.

den Zwangsarbeitern verlassenen Lager, wie das im Grünen Weg, das Hunderten deutschen Vertriebenen über Jahrzehnte zur Heimat werden muss.⁴⁰

In den informellen Verteilungshierarchien stehen diese Menschen ganz hinten, ihre Integration in die offiziellen Verteilungssysteme – diese Mangelverwaltung – führt zu nicht wenigen Konflikten zwischen den Aachenern und den ‚Fremden‘. Aber die fünfziger Jahre brechen an und mit ihnen das Wirtschaftswunder, Aachen erholt sich, und – kaum einer hätte es noch kurz zuvor für möglich gehalten – am Ende des Jahrzehnts fehlen Arbeitskräfte auch hier. Von den Flüchtlingen aus der DDR kommen nur wenige ganz im Westen der Republik an, und die Vertriebenen, die in der Stadt leben, werden nun schnell vom Arbeitsmarkt aufgesogen.⁴¹

Nun treffen die ersten sogenannten ‚Gastarbeiter‘ in Aachen ein. Sie kommen aus Griechenland und Italien, Portugal und Spanien, schließlich auch aus Jugoslawien und der Türkei und werden den Vermittlern des Arbeitsamtes förmlich aus der Hand gerissen. Drei, vier Stellenangebote an nur einem Tag sind für Migranten in den 60ern keine Ausnahme.⁴² Aber wie leben diese Menschen in Aachen?

Sie beziehen die gerade erst von den Flüchtlingen geräumten Lager, leben in sogenannten ‚Sammelunterkünften‘ ihrer Arbeitgeber, abgeschirmt, bisweilen geradezu kaserniert.⁴³ Die Schokoladenfabrik Trumpf unterhält noch Anfang der 70er Jahre sechs Wohnheime für rund 700 Arbeiterinnen aus dem Ausland. 1971 wird ruchbar, dass man Migrantinnen, die schwanger wurden, vor die Wahl stellte, ihr Kind zur Adoption frei zu geben oder das Wohnheim zu verlassen – sie also de facto zu zwingen, in ihre Heimat zurückzukehren. Die Einrichtung eines Kindergartens oder die

40 Engels, Zwangsarbeit in Aachen, S. 106f.

41 Zur Entwicklung der Anzahl der Flüchtlinge und Vertriebenen vgl. Statistisches Amt der Stadt Aachen: Statistisches Handbuch der Stadt Aachen 1956-1971, Aachen 1972, S. 24.

42 Gruppeninterview in der Griechischen Gemeinde Aachen am 20.1.2011.

43 Rundfrage Innenminister NRW an die Regierungspräsidenten in Aachen, Arnsberg, Detmold, Düsseldorf, Köln und Münster vom 27.12.1960, Landesarchiv NRW, Standort Düsseldorf, NW 760/158; Regierungspräsident Aachen an Innenminister NRW vom 18.1.1961, ebd.

Zulassung der Kinder im Wohnheim kam für das Unternehmen nicht in Frage.⁴⁴

Mit dem Familiennachzug und der Verstetigung der Niederlassung beginnen Zuwandererfamilien, in Aachen Wohnungen zu suchen. Ein aussichtsloses Unterfangen in vielen Stadtvierteln, was nicht an den Mietpreisen liegt, sondern daran, dass kaum jemand an Ausländer vermietet. Das Ergebnis ist die Konzentration der Migranten in heruntergekommenen Mietshäusern sozialer Brennpunkte – etwa in Aachen Ost –, wo ihnen deutsche Hausbesitzer nicht selten Ruinen zu Preisen überlassen, für die man in Aachen Süd hochwertig und sehr angenehm hätte wohnen können.⁴⁵

44 Sie leben isoliert wie in einem Getto. Schwere Vorwürfe gegen die Aachener Schokoladenfabrik Leonhard Monheim – Es geht um jugoslawische Arbeiterinnen – Trumpf „Wir sind kein Kindergarten und kein Sozialamt – Nur 400 Mark netto im Monat – Bald 18 Prozent mehr, in: Aachener Volkszeitung vom 5.8.1971; hr.: Trumpf?, in: Aachener Volkszeitung vom 5.8.1971; fm.: Gastarbeiterinnen „wie im Getto“. Schokoladenfirma in Aachen unter Verdacht, die Unwissenheit jugoslawischer Mädchen verantwortungslos auszunutzen, in: Stuttgarter Zeitung vom 24.8.1971; G.H.: Das Leben in einer Isolation. Fernsehen dreht bei Trumpf. Thema: Ausländische Arbeiterinnen – Ein Problem, das uns alle betrifft, in: Aachener Volkszeitung vom 12.8.1971. Die Sendung wurde am 14.8.1971 durch den WDR im Magazin Mensch und Arbeit ausgestrahlt. Zum Vorwurf der unwürdigen Unterbringung traten noch Anschuldigungen der Arbeiterinnen gegenüber den Caritas-Sozialarbeiterinnen, der Betrieb versuche die Arbeiterinnen mit Lügen an den Betrieb zu binden. So sei ihnen zum Beispiel erzählt worden, sie würden abgeschoben, wenn sie nach Ablauf des einjährigen Arbeitsvertrages nicht bei Trumpf blieben. Außerdem mussten sie ihren Urlaub teilen, so dass ein Besuch in der Heimat für die Jugoslawinnen fast unmöglich wurde. Heimweh, Einsamkeit und Depressionen bis hin zu „psychischen Erkrankungen“ seien unter den Einwohnerinnen verbreitet.

45 Vgl. Dümmler, Werner: Verzweifelt hinter schöner Fassade. Menschen und ein Haus sind gefährdet. Gastarbeiter sollen in einigen Tagen auf die Straße gesetzt werden – Sind sie in Aachen ohne Schutz?, in: Aachener Volkszeitung vom 27.4.1973; mh: Luxuspreise für miesesten „Wohnraum“. Bundestagsabgeordneter Schinzel eingeschaltet – Handgemenge mit einem Vermieter – Offener Brief an die Stadt, in: Aachener Volkszeitung vom 16.7.1973; Hahn, Hans: Opfer des Mietwuchers: Die Gastarbeiter in den Hinterhöfen am Elsaßplatz. Preise wie im

Was folgt, überrascht wenig. Ein kaum mehr reversibler, hoher Grad ethnischer Segregation im Innenstadtbereich, den Aachen bis heute nicht überwunden hat.⁴⁶

Wenig später strömen die sogenannten ‚Gastarbeiterkinder‘ in die Schulen. Sprachprobleme, Überforderung und Ignoranz sind an der Tagesordnung. Während die Strukturkrise in der Wirtschaft in den 70er und 80er Jahren überproportional Migranten arbeitslos werden lässt, findet diese zweite Generation, bereits vorwiegend in Deutschland geboren, nur schwer ihren Weg durch das deutsche Schulsystem.⁴⁷ Gerade, als die Kinder der Einwanderer in die Hauptschulen und viele von ihnen vorschnell in Förderschulen abgeschoben worden sind, beginnt das Drama der Spätaussiedler und Asylbewerber.

In den 80er und frühen 90er Jahren wandern zunehmend Flüchtlinge und deutschstämmige Minderheiten aus Osteuropa ein. Die deutsche Gesellschaft fühlt sich vielerorts bald überfordert; auch in Aachen. Die Situation ist schwierig, da Tausende Aussiedler und Flüchtlinge, im Umfeld der Wiedervereinigung auch Übersiedler, in kurzer Zeit in Aachen unter-

Hilton: 100 DM pro Bett. Der „Arbeitskreis der ausländischen Arbeitnehmer in Aachen“ klagt an – Viele Nachforschungen, in: Aachener Volkszeitung vom 7.3.1974; P., E.: 35 Mieter und 411 Quadratmeter. Gastwirt stand wegen Mietwuchers vor Gericht – Er wurde freigesprochen, in: Aachener Volkszeitung vom 21.3.1975; Linden, Jörg A.: 70 Quadratmeter für 550 Mark: Zum Beispiel Familie Kursuntel. Ein Schein kann auch nur ein Schein sein – Vorurteile oder etwas anderes, in: Aachener Volkszeitung vom 9.6.1981; Kutsch, Manfred: Fünf Jahre auf Wohnungssuche. Das Schicksal einer kinderreichen türkischen Familie in Aachen, in: Aachener Volkszeitung vom 26.8.1984; Interview mit I. C. am 11.1.2011 in Aachen.

46 Köster, Gerrit: Bericht zur sozialen Lage in Aachen. (Sozialentwicklungsplan der Stadt Aachen, Teil 1) hrsg. v. der Stadt Aachen, Aachen: Shaker 2009, S. 113-117; Stadt Aachen: Integrationsmonitoring 2008. Bericht zum Stand der Integration von Migrantinnen und Migranten in der Stadt Aachen, Aachen o. D., S. 11.

47 Zur Verteilung der ausländischen Schüler auf die einzelnen Schulformen vgl. Stadt Aachen: Verwaltungsbericht 1975-1985, Aachen 1986, S. 90f.; Gesprächsrunde in der Hauptschule Aretzstraße, „Wir haben viele Probleme ...“, Fremdworte Nr. 1 (1981), S. IX-XII.

gebracht, versorgt und letztlich integriert werden sollen. Einige der Reaktionen der Mehrheitsgesellschaft sind Ablehnung und Ausgrenzung. Wieder stehen Unterbringungslager hoch im Kurs.⁴⁸

Auch Ausländerfeindlichkeit wird in Aachen in den 80ern wieder salonfähig. Allerdings ist davon nur selten die Rede, sondern umgekehrt von der „Deutschfeindlichkeit der Ausländer“.⁴⁹ Beschimpfungen, offener Rassismus, Gewalt gegen Migranten im öffentlichen Raum, eine Radikalisierung der Politik, all das hält auch in Aachen Einzug.⁵⁰ Nicht zuletzt

48 „Situation ist angespannt.“ In Aachen zu wenig Wohnraum für Aussiedler, in: Aachener Volkszeitung vom 14.11.1987; Turnhallen – Wohnhallen, Klenkes Nr. 3 (1990), S. 10f.; Vallot-Götz, Margret: Stadt füllt noch drei Hallen mit Menschen, in: Aachener Nachrichten vom 11.11.1989; Kutsch, Manfred: Übersiedler – Bald 20 Turnhallen dicht, in: Aachener Volkszeitung vom 12.2.1990; Übersicht über die ab 1.1.1987 geförderten Übergangsheime für Asylbewerber im Regierungsbezirk Köln, Landesarchiv NRW, Standort Düsseldorf, NW 784/10; Übersicht über die ab 1.1.1987 geförderten Übergangsheime für Aussiedler im Regierungsbezirk Köln, ebd.

49 So eine Aussage eines CDU-Rats Herrn 1981 (Fassbender, Herwig: Im Ostviertel gibt es eine Trendwende. Altersstruktur verbessert – Hoher Ausländeranteil. Arbeitsgemeinschaft der CDU ist optimistisch, in: Aachener Volkszeitung vom 22.12.1981).

50 Die Artikelserie „Die Fremden, die in Aachen wohnen“ in der Aachener Volkszeitung thematisiert 1978 die verschiedensten Formen von Ausgrenzung, Diskriminierung und Ausländerfeindlichkeit (Franke, Hans-Hubert: Die Fremden, die in Aachen leben. Heute: Familie Corbaci aus Istanbul. Der Goldschmied wurde Lagerarbeiter – Anonymität einer Großstadt – Elif starb auf der Reise in die Türkei (Die Fremden, die in Aachen leben, 1), in: Aachener Volkszeitung vom 23.9.1978; Ders.: Nancy und Norma von den Philippinen. Die Dokortitel machen Leute ... Eine Schule aus Bambus mit Blätterdach – Pro Tag eine Handvoll Reis – Fünfzehn Kilometer zur Schule (Die Fremden, die in Aachen leben, 3), in: Aachener Volkszeitung vom 7.10.1978; Ders.: Windmühlkampf der griechischen Studenten gegen Zweiländerbürokratie. RWTH-Deutschprüfung wird in Griechenland nicht anerkannt – Das Griechenabitur zählt hier nicht (Die Fremden, die in Aachen leben, 4), in: Aachener Volkszeitung vom 14.10.1978; Ders.: Eine Stadt im Herbst: Die Farbigen spüren die Kälte gleich doppelt. John Thomas kam als Profi-Musiker nach Deutschland – Die

die Behörden verschärfen nun den Umgang mit den Neuankömmlingen, oft über moralische Grenzen, manchmal über die Grenzen des Rechts hinweg. Am 10. November 1987 stürzt sich ein aus Afrika stammender Asylbewerber aus einem Fenster der Aachener Ausländerbehörde. Ein Gefühl der Ausweglosigkeit löst offenbar seine Tat aus, in das ihn der menschenverachtende Umgang Aachener Bürokraten mit seinem Schicksal getrieben hat. Die Erklärung des Ausländeramts folgt unmittelbar: Ein sinnlos

erste Langspielplatte mit dem Gitarristen (Die Fremden, die in Aachen leben, 11), in: Aachener Volkszeitung vom 2.12.1978; Ders.: Boy Prawira: Integration gelungen. „Lass nur, der macht das schon“. Seit 1973 in der Bundesrepublik – Student und Musikfreund – Nach dem Studium in die Heimat (Die Fremden, die in Aachen leben, 12), in: Aachener Volkszeitung vom 16.12.1978; Ders.: Susanne Sturm, Ein Hauch von Höfers Morgen-Schoppen. Titel-„Helden“ zu Gast bei der AACHENER VOLKSZEITUNG. Kontakt soll vertieft werden – „Hohe Politik“ und Plaudereien – So entsteht eine Tageszeitung (Die Fremden, die in Aachen leben, 13), in: Aachener Volkszeitung vom 23.12.1978).

Jussen, Franz: „Ausländerfeindlichkeit gibt es auch in Aachen“. Die „Woche der Freundschaft“ geht heute zu Ende, in: Aachener Volkszeitung vom 19.12.1981; Küpper, Claudia: „Für lange Zeit konnte ich die Frustration vergessen“. Ausländer über gute Erfahrungen mit Deutschen, in: Aachener Volkszeitung vom 31.12.1982; Georgiadis, Georg: Das Porträt, Klenkes Nr. 12 (1987), S. 8; Küpper, Claudia: Malm: „Reinster Nazismus“. Prominente aus Politik und Verwaltung zur „Bürgerinitiative Ausländerstopp“, in: Aachener Volkszeitung vom 3.4.1982; B.,B.: Primitive Propaganda gegen Asylanten. Hetzschrift in Aachen verteilt – Aufgebrachte Passanten – Keine rechtliche Handhabe, in: Aachener Volkszeitung vom 6.12.1986; rau: Ausländerhetze auf Moschee-Mauer. Beschmierungen mit Nazi-Symbolen und Parolen gegen Asylanten, in: Aachener Volkszeitung vom 23.8.1988; Frauen übel attackiert. Afrikanerin getreten, Türkinen beschimpft, in: Aachener Volkszeitung vom 2.3.1989; Hautermans, Heiner: Gruppe von Skinheads macht Randalen in Eilendorf. Reizgas in Linienbus, Autos demoliert, junge Türken angegriffen – Polizeiwagen verunglückte, in: Aachener Nachrichten vom 19.11.1991: Vorübergehende Eingemeindung. Notizen zu einem siebenfachen Mordversuch, Klenkes Nr. 9 (1993), S. 8f.; Schmetz, Oliver: Bestürzung über Nazi-Attacke auf Synagoge, in: Aachener Zeitung vom 28.3.2011.

betrunkener Asylbetrüger sei ausgerastet – was schnell als Verschleierung entlarvt wird.⁵¹

Auf dem Weg zum ‚Asylkompromiss‘ des Jahres 1992 verschärft sich auch in Aachen die Situation immer weiter. Flüchtlinge heißen nun ‚Asylanten‘ und stehen unter Generalverdacht, Sozialleistungen zu erschleichen und politische Verfolgung vorzugeben. Im Sommer 1991 soll eine Asylantenzählung im Kreis Aachen Klarheit bringen. Es handelt sich um ‚Zählappelle‘ in den Städten und Gemeinden des Kreises, bei denen den Flüchtlingen ihre Sozialhilfe persönlich ausgezahlt wird. Die Stadt Aachen verweigert sich seinerzeit solchen Maßnahmen.⁵² Im Kreis ermitteln die Behörden, dass 1,2% der Asylbewerber über mehrere Anträge Sozialleistungen beziehen, also Betrüger sind. Ein wenig spektakuläres Ergebnis. Die Vorwürfe aber des Sozialbetruges und des Missbrauchs des Asylrechts treffen im öffentlichen Diskurs der Stadtgesellschaft schnell alle ‚Asylanten‘.⁵³ Zudem zeigt man sich hoch befriedigt, dass die Zahl der zu

51 Kutsch, Manfred: Asylant sprang aus dem 3. Stock. Verzweiflungstat im Ausländeramt. Afrikaner in Lebensgefahr, in: Aachener Volkszeitung vom 11.11.1987; Rätsel um Fenstersprung. Erbel: „Kein Fehlverhalten“, in: Aachener Volkszeitung vom 12.11.1987; „Rückhaltlose Aufklärung ist notwendig. Landsleute von Frédéric Z, sein Rechtsanwalt und der Flüchtlingsrat zum Fenstersturz, in: Aachener Volkszeitung vom 14.11.1987; Kutsch, Manfred: Jetzt „Aussage gegen Aussage“. Asylantenfall. Zwist: Berger und Pfarrer Kaefer. Viele Grafen, in: Aachener Volkszeitung vom 17.11.1987; Czempas, Werner: Beigeordneter Erbel soll gehen. Der Fall Frédéric Z.: Der Flüchtlingsrat klagt an. Stadt verärgert über Pastor, in: Aachener Nachrichten vom 11.12.1987; Kutsch, Manfred: Rätsel um einen „Asylantrag“. Fall Zaba. Zwei Untersuchungsberichte sorgen für Konfrontation, in: Aachener Volkszeitung vom 11.12.1987; Petersen, Gudrun: „Ist das der Geist, der Hilfesuchende aus dem Fenster springen lässt?“, Klenkes Nr. 1 (1988), S. 8f.

52 Wird Stadt Aachen das gelobte Land? Kreis rechnet mit Abwanderung der Mehrfachbezieher von Sozialhilfe. Die Behörden werten den „Zählappell“ für Asylbewerber als vollen Erfolg, in: Aachener Nachrichten vom 20.6.1991.

53 140 Asylbewerber als Betrüger entlarvt. Kreis Aachen: Grundrecht auf Asyl wird missbraucht, in: Aachener Nachrichten vom 19.6.1991; Schneiders, Ernst: Notwehr. Kommentar, in: Aachener Nachrichten vom 19.6.1991.

den Auszahlungsterminen erscheinenden Flüchtlinge von Mal zu Mal sinkt – die Kostenersparnis liegt bei rund 42%.⁵⁴

Selbst das nordrhein-westfälische Innenministerium zeigt sich damals schockiert über die „Brandmarkung der Ausländer“⁵⁵ durch die Aktion. Der Bayerische Arbeitsminister Alois Glück freilich fordert zwecks Nachahmung einen Erfahrungsbericht an.⁵⁶ Die Schlagzeilen über den betrügerischen Mehrfachbezug von Sozialleistungen spielen der unmittelbar bevorstehenden Änderung des Grundgesetzes fraglos in die Hände. Im April 1992 folgt der nächste Schritt: die Senkung der Sozialhilfesätze für Asylbewerber auf das „für den Lebensunterhalt unerläs-sliche“⁵⁷ im Kreis Aachen. Wichtiges Argument der Behörde: Die Verschlechterung der Lebenssituation in Deutschland soll die Flüchtlinge dazu bewegen, in ihre Heimatländer zurückzukehren.

Verlassen wir an dieser Stelle diesen ungastlichen Ort, um ein anderes Aachen zu betreten. In dieser Geschichte sind all die soeben erzählten Phänomene und Entwicklungen präsent, stehen aber nicht allein. Dieses Aachen ist eine bemerkenswert offene Stadt, in die bereits in den 50er Jahren Menschen kommen, um sich an ihrer Hochschule, der RWTH, ausbilden zu lassen. Die RWTH und ihre ausländischen Studierenden

54 Sozialamt Kreis Aachen, Vermerk über Auszahlung der Sozialhilfe an Asylbewerber am 27.8.1991 vom 3.9.1991, Landesarchiv NRW, Standort Düsseldorf, NW 882/23.

55 Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Soziales NRW, Überprüfung der Asylbewerber im Kreis Aachen, Aktenvermerk über eine Besprechung mit dem Innenministerium NRW vom 14.6.1991 vom 17.6.1991, Landesarchiv NRW, Standort Düsseldorf, NW 882/23.

56 Bayerischer Staatsminister für Arbeit, Familie und Sozialordnung Alois Glück an den Staatsminister für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen, Hermann Heinemann, vom 22.7.1991, Landesarchiv NRW, Standort Düsseldorf, NW 882/23.

57 Sozialamt Kreis Aachen an Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen, vom 22.4.1992, Landesarchiv NRW, Standort Düsseldorf, NW 882/23.

machen Aachen sehr früh wieder zu einer internationalen Stadt.⁵⁸ Bemerkenswert bis heute bleibt die Gründung der International Muslim Student Union im Jahr 1958, auf die der Bau der Bilal Moschee zurückgeht, die heute – ungeachtet mancher Turbulenzen – zu den ältesten islamischen Gotteshäusern in Deutschland zählt. Bereits 1964 hat nicht zuletzt die Stadt Aachen – wenn auch in bescheidenem Umfang – ihren Bau mitfinanziert.⁵⁹ Seit den 50er Jahren sind aber auch weltumspannende Netzwerke Aachener Absolventen entstanden: Studierende aus der ganzen Welt kommen nach Aachen, bleiben, ziehen weiter oder kehren heim, bleiben untereinander und mit der Stadt verbunden; nicht wenige Bildungsmigranten sind in der Zwischenzeit als akademische Fachkräfte oder Unternehmer fest in der Region verwurzelt.

Auch die Arbeitsmigration der ‚Gastarbeiter‘-Wanderung hat die Stadt in bemerkenswerter Weise verändert. Schnell hat sich in den 60ern ein breites Spektrum von Migrantenselbstorganisationen – vor allem von Kulturvereinen⁶⁰ – entwickelt. Gedacht zunächst als Institutionen zur Erhaltung

58 Kanonis, Stylianos; Benekos, Dimitros; Kanonis, Nikolaos: Die Chronik der Griechen von Aachen. Eine vielseitige Dokumentation. Menschen – Kultur – Bildung, Aachen: Shaker 2008, S. 20ff.

59 Kraft, Sabine: Neue Sakralarchitektur des Islam in Deutschland. Eine Untersuchung islamischer Gotteshäuser in der Diaspora anhand ausgewählter Moscheeneubauten, Münster: Lit 2002, S. 64-86.

60 Oberstadtdirektor der Stadt Aachen; Verein für ausländische Mitbürger (Hg.): Ausländer in Aachen, Aachen 1984, S. 153-156; Rütten, Ursula: Jugoslawische Mitbürger luden ein. Feiern zum jugoslawischen Nationalfeiertag – Der Klub „Jugoslawien“ regt auch deutsche Mitbürger zur Mitarbeit ein, in: Aachener Volkszeitung vom 29.11.1977; hav: Türkische Arbeiter packen nun ihre Probleme selber an. In Zusammenarbeit mit türkischen Studenten Verein in Aachen gegründet, in: Aachener Volkszeitung vom 25.4.1978; NK: Oft verächtlich verhöhnt. Deutsche und Türken feiern mit Musik und Tanz, in: Aachener Volkszeitung vom 28.9.1989; Vallot-Göz, Margret: Italiener mussten ihr Zentrum auflösen. Das Centro Italiano besteht nicht mehr – Kirche braucht den Raum selbst, in: Aachener Nachrichten vom 14.4.1989; Kanonis, Benekos Kanonis: Chronik der Griechen von Aachen, S. 45; Gruppeninterview in der Griechischen Gemeinde Aachen am 20.1.2011; Gruppeninterview im Spanischen Kulturverein

einer starken Bindung an die jeweiligen Herkunftsländer, sind diese Vereine mit dem Beginn der Einwanderung mehr und mehr zu Repräsentanten und Motoren der Vielfalt in der Gesellschaft der Bundesrepublik geworden. Trotz Ausgrenzung und Segregation sind auch in Aachen die Zuwanderer nie vollkommen isoliert geblieben. Migrantenselbstorganisationen und bürgerschaftliche Initiativen aus der Mehrheitsgesellschaft stellen seit 1975 im Kennedypark das zunächst zeittypisch sogenannte ‚Ausländerfest‘ auf die Beine und verbinden es schnell auch mit politischem Engagement; politisches Engagement, das sich mehr und mehr von der Artikulation von Konflikten in den Herkunftsländern auf das Eintreten für Migranten in der deutschen Gesellschaft verlagert und etwa den Arbeitsplatzabbau oder den Zugang zu Wohnraum thematisiert.⁶¹

Ein wichtiges Element dieser Entwicklung ist auch die reiche Kulturszene Aachens, die auf vielen Ebenen von der sich diversifizierenden Stadtgesellschaft profitiert. Das griechische Karagiosis(Schatten)-Theater mit seiner ersten Premiere im Jahr 1973 gewinnt auch überregional Anerkennung, zugleich entsteht in der Stadt eine Kultur intellektueller Prosa und Lyrik um Namen wie Suleman Taufiq und Antonio Hernando oder

am 7. Januar 2011; <http://www.turkischeszentrum-aachen.com> (letzter Aufruf: 27.01.2012).

61 bo.: 6 Nationen versuchten einen babylonischen Brückenschlag. Ausländerfest im Kennedypark: Familienidylle mit mediterranen Gemüsen, balkanesischem Braten und türkischem Honig – Ideologen blieben am Rand, in: Aachener Volkszeitung vom 8.7.1975; Ders.: Teils unbeschwert, teils politisch engagiert. Ausländerfest im Kennedy-Park – Internationale Spezialitäten am Wegesrand, in: Aachener Volkszeitung vom 16.7.1976; Wieder Ausländerfest im Kennedypark, in: Aachener Volkszeitung vom 9.6.1978; hn.: Ein Tag der Begegnung. Viertes Ausländerfest im Kennedypark – Viele Nationalitäten trafen sich, in: Aachener Volkszeitung vom 13.6.1978; Ausländerfest im Kennedypark, in: Aachener Volkszeitung vom 11.9.1980; jo.: Die Gastgeber im Kennedy-Park. Ausländische Mitbürger hatten eingeladen – Freundschaft und Probleme, in: Aachener Volkszeitung vom 27.6.1983; fg.: Couscous und Gyros beim Internationalen Sommerfest. „Völkerverständigung“ als Devise im Kennedypark, in: Aachener Volkszeitung vom 22.8.1987. Zum gegenwärtigen Konzept vgl. <http://www.multikultifest.de/> (letzter Aufruf: 27.01.2012).

Guillermo Aparicio und Hüseyin Pehlivan.⁶² Ihr Forum und eine Plattform für einen neuen Diskurs um die Zukunft Aachens und seiner alten wie neuen Bewohner bildet die Zeitschrift *Fremdworte*, die in den 80ern zu einem Symbol dieser Veränderungen wird.⁶³

Auch der zunächst ganz utilitaristisch betriebene Sprachunterricht verändert sein Gesicht. Was in den 50er Jahren mit Deutschunterricht für koreanische Krankenschwestern im Aachener Klinikum begonnen hatte und später bei den sogenannten ‚Gastarbeitern‘ dafür sorgen sollte, dass sie ihre Arbeitsanweisungen verstehen, wird in Aachen in den 70ern langsam

62 Braun, Christiane; Brandt, Susanne: Spieler sind Lebenskünstler. Das griechische Schattentheater, in: Ehnert, Rolf; Hopster, Norbert: Die emigrierte Kultur. Wie lernen wir von der neuen Ausländerkultur in der Bundesrepublik Deutschland? Ein Lese- und Arbeitsbuch, Band 1. (Werkstattreihe Deutsch als Fremdsprache, Bd. 22) Frankfurt a. M.: Lang 1988, S. 8f.; Elsässer, Michael: Das Griechische Schattentheater Aachen, in: Ehnert, Hopster: Die emigrierte Kultur, S. 11-15; Karagiosis. Vier Griechen aus Aachen beleben eine alte Theatertradition, in: *Fremdworte* Nr. 1 (1984), S. 25; Karagiosis. Griechisches Schattentheater, in: *Klenkes* Nr. 11 (1983); Cramer, Sibylle: Über das Bewusstsein der Gastarbeiter. Vier ausländische Schriftsteller lasen in der Stadtbibliothek Aachen Texte in deutscher Sprache, in: *Aachener Volkszeitung* vom 14.11.1982; göz.: Buchhändler engagieren sich. Vier Lesungen in der Bibliothek – Motto: „Fremd im eigenen Land(?)“, in: *Aachener Nachrichten* vom 5.6.1993; Aparicio, Guillermo: *Meine Wehen vergehen. Gedichte*, Stuttgart: Alektor 1979; Aparicio, Guillermo; Taufiq, Suleman; Böhm, Bernd: *Wir sind fremd, wir gehen fremd. Gedichte*, Aachen: Klenkes 1979; Hernando, Antonion: *Emigración. poesías – Emigration. Gedichte*, Berlin: Kramer 1989.

1980 entstand die Edition Südwind-Gastarbeiterdeutsch im Bremer Verlag Edition CON unter Beteiligung u.a. von Suleman Taufiq und Rafik Schami. Die Reihe bot Schriftstellern aus ganz Deutschland eine Plattform um Texte zu veröffentlichen, in denen sie von ihrem Leben und ihren Gefühlen als Migranten in Deutschland berichteten (Biondi, Franco u.a. (Hg.): *Im neuen Land. (Südwind-Gastarbeiterdeutsch, Bd. 1)* Bremen: alpha 1980; Biondi, Franco u.a. (Hg.): *Zwischen Fabrik und Bahnhof. Prosa, Lyrik und Grafiken aus dem Gastarbeiteralltag. (Südwind-Gastarbeiterdeutsch, Bd. 2)* Bremen: Con 1981).

63 *Fremdworte*. Zeitschrift für gegenseitige Annäherung, Aachen/Essen, 1980-1985.

ein auf Integration ausgerichtetes Arbeiten an der wichtigsten Herausforderung des Einwanderungsprozesses: dem Spracherwerb. So baut die Volkshochschule in Aachen – lange Zeit vor den heutigen Integrationskursen – systematisch und mit didaktisch innovativen Zugängen ihr Programm *Deutsch für Ausländer* aus. Hinzu kommt die nachholende Bildung bzw. Ausbildung durch das Angebot von Schulabschlüssen, was in den 80er Jahren insbesondere für Flüchtlinge zur wichtigen Chance wird.⁶⁴

Im Jahrzehnt darauf weckt die sich auf vielen Ebenen verschärfende Situation weitere Kräfte. Seit Anfang der 90er stemmen sich das Frauenbüro, der Arbeitskreis *Frauen verbinden Welten*, die VHS und viele Migrantenorganisationen gegen die nicht selten doppelte Benachteiligung von Migrantinnen als Frauen und als Einwanderinnen in Kontexten ihrer Herkunftskulturen ebenso wie in Bezug auf ihre Stellung in der deutschen Gesellschaft.⁶⁵

64 Pütz, Karl: Die Beteiligung von Ausländern an der Weiterbildung in Form von Volkshochschulkursen. Eine empirische Studie unter besonderer Berücksichtigung der Volkshochschule der Stadt Aachen. (Studien zur Pädagogik, Andragogik und Gerontagogik, Bd. 40) Frankfurt a. M.: Lang 1998; Hoffmann, Eduard: Zwischen Kant und Computer. 50 Jahre Volkshochschule Aachen, Aachen: Sparkasse Aachen 1996.

65 Der Internationale Frauentag 1992 widmete sich beispielsweise dem Thema Ausländerfeindlichkeit (Voll: Frauen machen Europa. Ausländerfeindlichkeit ist Thema des Frauentags, in: Aachener Volkszeitung vom 6.3.1992; UZ „Frauen machen Europa“. Demonstrationen und Kundgebungen zum internationalen Frauentag, in: Aachener Nachrichten vom 6.3.1992).

Mohan, G.; Fallek, C.: „Hier sind wir nicht allein“. Besuch bei dem Kurs „Nähen für türkische Frauen“, in: Fremdworte Nr. 1 (1980); Volkshochschulkurse für ausländische Frauen und Mädchen, in: Fremdworte Nr. 1 (1985), S. 36f.; ek.: Leitfaden durch den Paragraphen-Dschungel. Ein Ratgeber zu den Rechten ausländischer Frauen, in: Aachener Volkszeitung vom 17.10.1991; Neue Broschüre: „Ausländische Frauen“, in: Aachener Nachrichten vom 15.10.1991; Ein Anwalt für eine große Minderheit – Arbeitskreis „Ausländische Frauen“ existiert ein Jahr, in: Aachener Woche vom 26.8.1992; Neues Netzwerk für die Frauen in der Euregio. Erfahrungsaustausch im Zentrum „Driekant“, in: Aachener Woche vom 21.7.1993.

Auch andere Aspekte des Lebens als Einwanderer in Deutschland bleiben nicht ohne Antwort: Auf überproportional hohe Arbeitslosigkeit gerade auch bei Jugendlichen,⁶⁶ die besondere Herausforderung bei der Geburt und der Erziehung der Kinder unter den Bedingungen der Migration – noch im Jahr 2000 herrscht in Aachen eine dramatisch überproportional hohe Kindersterblichkeit unter Zuwanderern⁶⁷ –, reagieren berufliche Qualifikations- und frauenspezifische Bildungs- und Sensibilisierungsangebote.⁶⁸

66 Ausländerkinder im Abseits. Problemgruppe bei der Berufsbildung – Die IHK fordert mehr Sprachkurse, in: Aachener Volkszeitung vom 10.3.1979; Franke, Hans-Hubert: Ausländerkinder und ihre Probleme: Hilfe finden sie im Hinterhof. Lehrstellensuche: Nationalität vor Qualifikation – Über die Arbeit des Vereins für ausländische Mitbürger (AVZ-Serie: Die Fremden, die in Deutschland leben, 10), in: Aachener Volkszeitung vom 27.11.1978; Ders.: Die Gastarbeiterkinder: Die wahren Opfer der modernen Völkerwanderung. Lehrstellen zuerst für deutsche Jugendliche – Sprachschwierigkeiten (AVZ-Serie: Die Fremden, die in Aachen leben, 14), in: Aachener Volkszeitung vom 9.1.1979; Kö.: Mit vielen kleinen Schritten in die Arbeitswelt einsteigen. Größeres Stellenangebot auf dem Ausbildungsmarkt im Aachener Raum, in: Aachener Volkszeitung vom 3.11.1979; Chance für Aachens junge Ausländer. Eine Starthilfe für die „zweite Generation“. Berufsvorbereitung an der Gewerblichen Schule II, in: Aachener Volkszeitung vom 13.5.1981.

67 Köster, Gerrit: Ältere Ausländer in Aachen (= Stadt Aachen (Hg.): Zwölfter Bericht zur Altenplanung der Stadt Aachen), Aachen 2000, S. 18.

68 Mohan, G.; Fallek, C.: „Hier sind wir nicht allein“, S. 6f.; Thoma, Gudrun: Geübt wird auch der alltägliche Einkauf. Kurse für Analphabeten – Ausstellung in der Bibliothek – Große Angst, in: Aachener Nachrichten vom 16.5.1990; Vallo-Götz, Margret: Sie wollen sich nicht abkapseln. Ausländerinnen lernen Deutsch mit großem Eifer – VHS bietet Kurse an, in: Aachener Nachrichten vom 10.6.1989; bo.: „Weil man das immer brauchen kann“. Jetzt zehn Volkshochschulkurse für ausländische Frauen und Mädchen, in: Aachener Volkszeitung vom 15.2.1985; Heinen, Martin: Lesen und Schreiben in Aachen gelernt. Kurs für 17 türkische Frauen – Viele Hindernisse, in: Aachener Volkszeitung vom 3.5.1983; Volkshochschulkurse für ausländische Frauen und Mädchen, in: Fremdworte Nr. 1 (1985), S. 35f.; Schulz, Sabine: „Wir haben schließlich alle dieselben Sorgen!“. Ein deutsch-türkischer Frauentreff bei Idea, in: Aachener Volkszeitung vom 6.3.1987; ek: Mehr Konzepte für Ausländerinnen. Frauen-

Nach der Tragödie um Frederik Zeba, den Asylbewerber, der sich 1987 aus einem Fenster der Aachener Ausländerbehörde stürzt, geht ein moralischer Aufschrei durch die Stadt, Demonstrationen folgen.⁶⁹ Der katholische Pfarrer Herbert Kaefer erhält – nicht zuletzt auch für sein Engagement in diesem Fall – 1991 den ersten Aachener Friedenspreis.⁷⁰ Ein Flüchtlingsrat beginnt, für die Belange der Asylbewerber einzutreten, die im *Café Zuflucht* eine Anlaufstelle finden, die Trost, Rat und Gemeinschaft bietet.⁷¹

Auch an den Aachener Schulen tut sich manches – wenn auch lange Zeit zu wenig –, als die Konflikte und Probleme des Integrationsprozesses die Schulhöfe und Klassenzimmer erreichen.⁷² Während die Förderung der zweiten Generation von der „Aufrechterhaltung der Rückkehrfähigkeit“⁷³ durch muttersprachlichen Unterricht zu einer tatsächlichen Unterstützung der bilingualen Alphabetisierung übergeht, beginnen Schulprojekte, die Konflikte zwischen Kindern der Mehrheitsgesellschaft und der Einwan-

ausschuss legt Jahresbericht vor – Kontakte nach Naumburg, in: Aachener Volkszeitung vom 17.6.1991; Treffen für Frauen aller Nationalitäten, in: Aachener Nachrichten vom 4.6.1987; Internationaler Frauentreffpunkt. Kommunikation fördern – Noch Mitglieder gesucht, in: Aachener Volkszeitung vom 18.5.1987.

69 Petersen, Gudrun: „Ist das der Geist, der Hilfesuchende aus dem Fenster springen lässt?“, in: Klenkes Nr. 1 (1988), S. 8f.; Mathieu, Bernd: Zuhörer mussten den Saal wieder räumen. Zahlreiche Verzögerungen in der Ratssitzung, in: Aachener Volkszeitung vom 26.11.1987.

70 <http://www.aachener-friedenspreis.de/preistraeger/pt-archiv/jahr-1991.html> (letzter Aufruf: 27.01.2012).

71 Eine „Zuflucht“ für Asylbewerber. Neue Begegnungsstätte eröffnet, in: Aachener Woche vom 23.1.1991; Café Zuflucht Aachen, Jahresberichte 1996-2010.

72 Gesprächsrunde in der Hauptschule Aretzstraße. „Wir haben viele Probleme ...“, in: Fremdworte Nr. 1 (1981), S. IX-XII; Katzy, Dietmar: MdL CDU, „Wir sind kein Einwanderungsland ...“, in: ebd., S. Vf.; Haase, Claus: Mitglied des Stadtrates SPD, „Da muss etwas geändert werden ...“, in: ebd., S. VIIIf.

73 Hunger, Uwe: Bildungspolitik und „institutionalisierte Diskriminierung“ auf Ebene der Bundesländer, in: Akgün, Lale; Thränhardt, Dietrich (Hg.): Integrationspolitik im föderalistischen System, Münster: Lit 2001, S. 139-150, hier S. 132.

dererminoritäten zu entschärfen. Schließlich zeichnet sich gar eine zaghafte Öffnung der Gymnasien für Kinder aus Einwandererfamilien ab, denen nun mehr als der Weg in die Haupt- oder Förderschule bleibt.⁷⁴ Schon früh zeigt sich, dass die Ambitionen vieler Eltern den gängigen Klischees widersprechen: Auf Bildung legen viele Familien größten Wert, den Zugang zu Bildungswegen indes finden sie in Deutschland nur schwer.⁷⁵ All das

74 Verteilung von Schülern mit nicht-deutscher Staatsbürgerschaft auf allgemeinbildende Schulen in Aachen, .Statistikstelle der Stadt Aachen, Anfrage März 2011.

75 Roßbach-Klein, Ursula: Odysseus lernt in Aachen schreiben. Besuch in einer „Übergangsklasse“ für Gastarbeiter-Kinder in Aachen, in: Aachener Volkszeitung vom 8.11.1969; Trees, Wolfgang: Im Sieb der Gastarbeit. Kinder, die auffallen. Léon, Antonio und andere „Fremdsprachler“ auf deutschen Schulen. „Es ist schon ein Skandal“, in: Aachener Volkszeitung vom 23.5.1970; HM.: In den Aachener „Ausländerklassen“ vermittelt: Europäische Bildungs-Gemeinschaft der Kinder. Grundschul-Unterricht in den Übergangsklassen der Spanier, Griechen und Jugoslawen – Ziel ist Integration, in: Aachener Volkszeitung vom 13.11.1970; Kutsch, Manfred: Türkisch-deutsches Kindergelächter macht es manchen Erwachsenen vor. „22000 Ausländer in Aachen und kein Ende der Probleme“ – Diskussionsabend in der ESG – Manch neue Initiative, in: Aachener Volkszeitung vom 22.1.1974; Oh.: „Ich bin doch auch ein Öcher“. Ausländerkinder verlieren Kontakt zu Heimatländern – Arbeitskreis tagt, in: Aachener Volkszeitung vom 14.2.1976; „Morsbacher Methode“ trägt Früchte: Kleine Türken schneller integriert. Grundschule mit hoher Zahl türkischer Schüler fand neue Unterrichtswege, in: Aachener Volkszeitung vom 4.2.1981; Bauer, Ulrike: Lehrer drücken die Schulbank. Lernziel: Integration ausländischer Schüler – In Setterich fast 70 Prozent Ausländer, in: Aachener Volkszeitung vom 12.3.1983; Wölk, Evelin: Nachhilfe für Sevda und Sven. Integration von deutschen und türkischen Kindern in der Grundschule Düppelstraße, in: Aachener Volkszeitung vom 13.9.1983; Kanonis, Benedekos, Kanonis: Chronik der Griechen von Aachen, S. 51-67.

Zum wichtigen Akteur bei der Unterstützung für Migranten und ihre Eltern entwickelt sich die 1993 gegründete RAA, die Regionale Arbeitsstelle zur Förderung ausländischer Kinder und Jugendlicher in Aachen (Ausländische Kinder werden mehr gefördert. Regionale Arbeitsstelle soll Hilfe bieten, in: Aachener Volkszeitung vom 9.9.1993).

beendet nicht die strukturelle Benachteiligung von Kindern mit Migrationshintergrund, weder in Deutschland, noch in Aachen. Aber es differenziert die Wahrnehmung und den Umgang der Institutionen und der Mehrheitsgesellschaft mit einer sich verändernden Realität.

Nicht zuletzt das Interesse an Bildung ist für viele aus den Migrantengemeinschaften in Aachen ein Motiv, nach politischer Teilhabe zu streben.⁷⁶ Neben der Option, sich in einer der vielen Migrantenorganisationen zu engagieren, binden – wie bereits seit 1973 der Aachener Verein für ausländische Mitbürger – neu entstehende Eltern- und Kulturvereine nicht nur Einwanderer ein, sondern vermehrt auch Bürgerinnen und Bürger aus der Mehrheitsgesellschaft, die am Projekt einer neuen Gesellschaft und der Integration der Migranten mitarbeiten wollen. Institutionalisiert wird ebenfalls ein Ausländerbeirat, der weder in seiner Tätigkeit, noch in seiner Zusammensetzung unumstritten ist und hinsichtlich des Gewichts, das die Vertreter der Einwandererminoritäten in diesem Gremium gewinnen können, problematisch bleibt.⁷⁷ Gleichwohl bildet er die Keimzelle für die

76 10 Jahre Verein für ausländische Mitbürger, in: Fremdworte Nr. 2 (1984), S. 17.

77 Oberstadtdirektor der Stadt Aachen; Verein für ausländische Mitbürger: Ausländer in Aachen, S. 176f.; Sie ergriffen die Initiative, in: Aachener Volkszeitung vom 16.3.1979; Hn.: Stadt fördert Ausländer, in: Aachener Volkszeitung vom 9.4.1979; bo.: Wohnungsnot macht den Ausländern große Sorgen. „...nicht wie Ratten hausen“ – Arbeitskreis tagt, in: Aachener Volkszeitung vom 28.2.1980; Hogen, Klemens: Langes Vorgeplänkel um den Ausländerbeirat. Grundsatzdiskussion um Besetzung, in: Aachener Volkszeitung vom 9.11.1981; Ausländerbeirat: Rechtlos, in: Klenkes Nr. 3 (1983); Maulkorb für Ausländerbeirat?, in: Klenkes Nr. 8 (1983); Positives Echo. Die erste Wahl zum Ausländerbeirat in Aachen, in: Fremdworte Nr. 5 (1983), S. 15; DGB setzt sich durch. Sitz im Ausländerbeirat (Nachdruck eines Artikels der Aachener Nachrichten vom 27.5.1983), in: Fremdworte Nr. 6 (1983), S. 19; mk.: Für eine gute Partnerschaft. Ein „Arbeitskreis ausländischer Mitbürger“ wird gebildet, in: Aachener Volkszeitung vom 16.2.1983; Erstmals eine Ausländerwahl in Aachen, in: Aachener Volkszeitung vom 22.1.1983. Deutsche dominierten im Beirat. Ausländervertretung tagte zum ersten Mal im Sitzungssaal des Rats, in: Aachener Volkszeitung vom 7.7.1983. Bo.: Eine ehrenamtliche Tätigkeit – die aber nicht so heißen darf. Turbulenzen im Arbeitskreis ausländischer Mitbürger sorgten für

Weiterentwicklung institutionalisierter Partizipation der Einwanderer an politischen Prozessen; Auch wenn Einwanderern ohne Staatsbürgerschaft in Aachen wie anderenorts das kommunale Wahlrecht nach wie vor verwehrt bleibt.⁷⁸ Aber, auch das gehört zu dieser Geschichte, das Anerkenntnis der Einwanderung, die unser Land und mit ihm diese Stadt in den vergangenen fünfzig Jahren verändert hat, wird – und dieser Fortschritt ruht auf den zuletzt skizzierten Entwicklungen – von einem moralischen Imperativ zu einem immer breiter verankerten gesellschaftlichen Projekt.

Unruhe, in: Aachener Volkszeitung vom 7.10.1983; Oo.: Beirat nur ein Alibi für Ausländer in Aachen? Problempunkte gesammelt – Anhörung bei der SPD, in: Aachener Volkszeitung vom 10.2.1984; Hoog, Eckard: Ausländische Mitbürger in der Klemme. Verfahrensfragen im Beirat – Es geht um Geld – Viel Ratlosigkeit, in: Aachener Volkszeitung vom 20.3.1984; bo.: Wir glauben: besser ohne euch. Deutsche im Arbeitskreis ausländischer Mitbürger ohne Stimmrecht, in: Aachener Volkszeitung vom 30.10.1984; SPD schadet dem Ausländerbeirat“. Kritik an Kampagne – CDU steht zu Groteclaes, in: Aachener Volkszeitung vom 22.8.1985; Krach im Ausländerbeirat heftiger. Stellvertreter distanziert sich vom Vorsitzenden Eduard Groteclaes, in: Aachener Volkszeitung vom 7.3.1989; Leserbrief von Georg Georgiadis, stellv. Vorsitzender des Ausländerbeirats, Vorsitzender nicht gewählt, 17.3.1989; ard: Ist Groteclaes nur eine „Zielscheibe“? Schlagabtausch auch noch während der Sitzung des Ausländerbeirates, in: Aachener Volkszeitung vom 20.3.1989; Allgeier, Ralph: „Wir werden stärker respektiert.“ Bilanz des Ausländerbeirats – In vier Jahren mehr Rechte erkämpft, in: Aachener Volkszeitung vom 29.8.1989; Migrationsrat der Stadt Aachen: Eine Information (Stand 2006), Aachen o. J.

- 78 Der Ausländerbeirat tagte. Positionen und Stimmen zu aktuellen Problemen, in: Aachener Volkszeitung vom 14.10.1987; fg.: Für Ausländerwahlrecht. Beirat fordert es auch für Deutsche im Ausland, in: Aachener Volkszeitung vom 24.6.1988; ab: Neuer Name für Komitee. Bürgerrechte für Ausländer gefordert – Änderung erwünscht, in: Aachener Nachrichten vom 20.12.1991; Hermanns, Helga: Albrecht Peltzer, Diskussion um das Wahlrecht für Ausländer: Ratspolitiker stehen zu ihrem positiven Votum. Resolution von 1986 gilt – Wichtige Details aber strittig – Ausländische Mitbürger fordern Rechte, in: Aachener Volkszeitung vom 11.2.1989. Özbay, Safi: Chronologie der Diskussion in Aachen, <http://www.wahlrecht-fuer-migranten.de/xd/public/content/index.html?pid=545> (letzter Aufruf: 27.01.2012).

Zu diesem Projekt gehört es auch, dass sich ein Selbstverständnis herausgebildet hat, das Politik und Bürgerschaft deutlich gegen Rechts-extremismus, Rassismus und Fremdenfeindlichkeit aufstehen lassen,⁷⁹ in einer Stadt, in der bereits mehr als 1/3 der Bewohner einen Migrationshintergrund besitzt⁸⁰ – Tendenz steigend. Und zu diesem Projekt gehört, dass in diesem Jahr die muslimische Gemeinde gemeinsam mit anderen Vertretern der Aachener Stadtgesellschaft – Repräsentanten der autochthonen Bürgerschaft, anderer Konfessionen und der Politik – den Grundstein zu einer neuen Moschee in Aachen legen konnte.⁸¹ Man muss nicht

79 bo.: „Frei wie ein Baum, brüderlich wie ein Wald.“ Woche der Freundschaft gegen Ausländerfeindlichkeit, in: Aachener Volkszeitung vom 6.1.1981; Küpper, Claudia, Malm: „Reinster Nazismus“. Prominente aus Politik und Verwaltung zur „Bürgerinitiative Ausländerstopp“, in: Aachener Volkszeitung vom 3.4.1982; Schroeder, Rudi: Gegen Flugblatt: 70 Strafanzeigen. „Bürgerinitiative Ausländerstopp“ in Bedrängnis, in: Aachener Volkszeitung vom 6.7.1982; Küpper, Claudia: Die Feindlichkeit mündet in ein Fest. Mobile Produktion des Stadttheaters auf dem Katschhof aufgeführt – Ein „Stück für Menschen ab 8“, in: Aachener Volkszeitung vom 16.9.1983; Stoppt Rassismus, in: Klenkes Nr. 1 (1993), S. 6; Schober, Alfred: Rassismus verlernen. Trainingsprojekt startet demnächst, in: Klenkes Nr. 9 (1994), S. 56; epd: Gemeinsame Erklärung gegen Neonazi-Demo in Aachen, in: Aachener Zeitung vom 29.10.2009; stm: Aachen stellt sich gegen Nazidemo, in: Aachener Zeitung vom 19.8.2010; Rat richtet „Runden Tisch“ gegen rechtsextreme Umtriebe ein, in: Aachener Zeitung vom 9.9.2010; http://aachen.de/DE/stadt_buerger/politik_verwaltung/stadtseiten/aachengegenrechts/aachengegenrechts.html; http://www.demokratie-staerken-fuer-vielfalt.de/media/medien/initiativen_in_der_staedteregion_aachen_dc0fe.pdf (letzter Aufruf: 27.01.2012). Die Website wird von der gemeinsamen Initiative des Kreises und der Stadt Demokratie stärken – für Vielfalt und Toleranz in der StädteRegion Aachen betrieben. Die redaktionelle Betreuung liegt bei der RAA und der VHS.

80 Stadt Aachen (Hg.): Statistisches Jahrbuch für die Jahre 2008 und 2009, Aachen 2010, S. 16; Stadt Aachen (Hg.): Sozialentwicklungsplan. Teil 1: Bericht zur sozialen Lage in Aachen, Aachen 2009, S. 17.

81 Schmetz, Oliver: Imam, Rabbi und Pfarrer legen Grundstein, in: Aachener Zeitung vom 24.3.2011; stm: Aachen stellt sich gegen Nazidemo, in: Aachener Zeitung vom 19.8.2010; stm: Moschee: Startschuss mit dem Bohrer, in: Aache-

die ‚natürlichen‘ Konflikte zwischen gesellschaftlichen Gruppen beim Aushandeln von Teilhabe und Repräsentation im öffentlichen Raum verleugnen, um zu erkennen, dass die Menschen dieser Stadt mit diesem Prozess einen wichtigen Schritt in ihre Zukunft gemacht haben.

Warum also erzählt dieser Text die Geschichte von Migration und Integration in Deutschland und Aachen aus zwei unterschiedlichen Perspektiven? Die beiden Skizzen zeigen, wie unterschiedlich die Positionen waren und sind, die Teile dieser Gesellschaft gegenüber dem Phänomen Zuwanderung eingenommen haben, und welche Folgen solche Positionen mit sich gebracht haben. Sie zeigen auch, dass es möglich ist, die Geschichte Aachens und der Zuwanderung in diese Stadt auf ganz unterschiedliche Art und Weise zu erzählen.

Der Ausstellung *Bewegung. Migration in Aachen seit 1945* ist es aufgegeben, diese Geschichte(n) tatsächlich zu erzählen, ohne schwarz-weiß zu malen. Sie dokumentiert das Werden einer neuen Stadtgesellschaft, das doch nur eine weitere Etappe im immerwährenden Wandel zu Neuem ist. Die Erzählung der Migrationsgeschichte Aachens zielt – ganz konkret – auf die junge Generation der Schülerinnen und Schüler, die mit Hilfe einer Ausstellung sowie begleitender Materialien für den Unterricht in die Lage versetzt werden soll, aktiv, selbstbewusst und orientiert auf die eigene und die gesellschaftliche Zukunft mit den vielfältigen Folgen von Migration und der Komplexität von Integration umzugehen. Um das zu erreichen, greift die Ausstellung weder einzelne Gruppen von Zuwanderern heraus noch beschäftigt sie sich allein aus der Perspektive einzelner Migrantengemeinschaften mit Aachen. Vielmehr geht es darum, zu einer Gesellschaftsgeschichte Aachens beizutragen, in deren Mittelpunkt die Prozesse stehen, die Einwanderung nach Aachen seit dem Zweiten Weltkrieg induziert hat.

Zu den Zielen der Ausstellung gehört auch ein *Empowerment* von Jugendlichen mit Migrationshintergrund. Sie sollen besser mit der eigenen

ner Zeitung vom 20.8.2010; Schmetz, Oliver: Über 1000 Menschen feiern Grundsteinlegung für neue Moschee, in: Aachener Zeitung vom 8.5.2011; Weck, Jan: Mehr erreichen als gute Nachbarschaft, in: Aachener Zeitung vom 3.10.2011; Grundsteinlegung der neuen Yunus-Emre-Moschee. Fest der Vielfalt. 8.5.2011. Flyer der Ditip – Türkisch-Islamische Gemeinde zu Aachen, <http://www.yunusemre-aachen.de/images/banners/grundsteinlegung.pdf>. (letzter Aufruf: 27.01.2012).

Geschichte umgehen und selbstbewusster ihren Platz in unserer – ihrer – Gesellschaft beanspruchen können. Zu den Zielen der Ausstellung gehört es auch, den privilegierten Teilen der Stadtgesellschaft zu zeigen, dass Migranten zu dieser Stadt gehören und nicht nur Teil ihrer Vergangenheit, sondern auch Teil ihrer Zukunft sind. Schließlich will die Ausstellung die Migrationsgeschichte Aachens in das kollektive Gedächtnis der Stadt einschreiben und einen ersten Beitrag dazu leisten, diesen noch blinden Fleck in ihrer Historiografie und ihrer Identität auszufüllen.

Die Ausstellung folgt der Perspektive, dass Deutschland sich zu einem modernen Migrationsland entwickelt hat und im Begriff steht, sein einwanderungsfeindliches Gesellschaftsbild zu überwinden. Sie zielt darauf, Wanderung als eine Grundkonstante menschlicher Existenz und gesellschaftlichen Zusammenlebens ganz konkret in Aachen vor dem Hintergrund der neueren deutschen Migrationsgeschichte sicht- und erfahrbar zu machen. Die Ausstellung will ihre Besucher daher nicht nur allgemein mit den Veränderungen der Gesellschaft Deutschlands durch Migration seit dem Zweiten Weltkrieg vertraut machen, sondern Migration im konkreten Umfeld in Aachen erzählen und ihre Besucher dazu anregen, Migration in Bezug auf das soziale Beziehungsgeflecht ihrer eigenen Lebenswirklichkeit und Biografie bzw. Familien- und Stadtgeschichte zu deuten.

Migrationen und ihre Folgen sind wirkungsmächtige Gestalter, denn wenn ‚fremde‘ Menschen in die Lebenswirklichkeit eines Ortes eintreten, verändern sie das Leben aller. Gesellschaften ordnen sich neu und müssen zu neuen, stabilen Strukturen und Beziehungen finden. Solche Prozesse brauchen Zeit, über Generationen, und verlaufen kaum unproblematisch. Nur selten erleben die Migranten der ersten Stunde die vollständige Integration ihrer Kinder und Enkel in ihrer neuen Heimat.

Zu- bzw. Einwanderer verdienen eine differenziertere Wahrnehmung, als sie in Alltag, Medien und gesellschaftlichen Diskursen erfahren. Dies gilt zum einen für die Vielschichtigkeit von Einwanderergruppen im Hinblick auf ihre Herkunft, ihre generationelle Zusammensetzung und ihre Wandlungsmotive, zum anderen aber auch und gerade für ihren Wandlungs- bzw. Integrationserfolg. An dieser Stelle gilt es, den gesellschaftlichen Blick von seiner Fixierung auf negative Entwicklungen und Ausprägungen auf die Gesamtheit zu lenken, so dass auch das breite Spektrum der erfolgreichen Zuwanderungsgeschichten sichtbar und Teil eines präsenten Gesamtbildes wird. Neben den Umgang mit den Herausforderungen, die

Migrationsprozesse für alle Seiten mit sich bringen, tritt so die Erkenntnis, dass es sich bei Migranten um aktive Gestalter ihrer Lebenswege, wagemutige und mobile Menschen mit Hoffnungen, Plänen und Zukunftsvisionen handelt, die durch ihre Migration für sich und ihre Familien ein besseres Leben gewinnen möchten und zugleich nicht nur eine menschliche Bereicherung ihrer neuen Heimat sein, sondern vielfach auch wertvolle Beiträge zu deren Entwicklung leisten können und wollen.

Städte wie Aachen sind die Motoren dieses gesellschaftlichen Wandels und insbesondere hinsichtlich sozialer Modernisierungsprozesse ‚Laboratorien der Zukunft‘. Sie sind im Guten wie im Schlechten ein Mikrokosmos unserer Wanderungsgeschichte und der Zukunft des Migrationslandes Deutschland. Denn im urbanen Kontext erleben wir konzentriert und unmittelbar die anregenden und belebenden Impulse, die eine Gesellschaft durch Einwanderung erfahren kann. Zugleich finden wir uns dort direkt und schonungslos mit den Problemlagen und Spannungen konfrontiert, den Konflikten und Ungerechtigkeiten, die einen Zuwanderungs- und Integrationsprozess nahezu immer begleiten. Es ist das besondere Anliegen der Ausstellung *Bewegung. Migration in Aachen seit 1945*, die beiden Gesichter dieses Prozesses am Beispiel Aachens und seiner Geschichte aufzuzeigen und zu kommunizieren, um so dazu beizutragen, dass aus einer besseren Kenntnis des Gestern Erkenntnisse und Energie für die Gestaltung der Zukunft erwachsen.

LITERATUR

- An Aparicio, Guillermo: *Meine Wehen vergehen*. Gedichte, Stuttgart, 1979.
- Aparicio, Guillermo/Taufiq, Suleman/ Böhm, Bernd: *Wir sind fremd, wir gehen fremd*. Gedichte, Aachen, 1979.
- Babst, Ingbert: *Zwischen Kaiserstadt und Konzentrationslager. Jüdische Alpenvereinsmitglieder in der Sektion Aachen*, Aachen, 2008.
- Bade, Klaus J.: *Vom Auswanderungsland zum Einwanderungsland? Deutschland 1880-1980*, Berlin, 1983.
- Bade, Klaus J.: *Aussiedler – Rückwanderer über Generationen hinweg*, in: Ders. (Hg.): *Neue Heimat im Westen. Vertriebene, Flüchtlinge, Aussiedler*, Münster, 1990, S. 128-149.

- Bade, Klaus J.: Europa in Bewegung. Migration vom späten 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart, München, 2000.
- Bade, Klaus J. u.a. (Hg.): Migrationsreport 2004. Fakten, Analyse, Perspektiven, Frankfurt am Main, 2004.
- Bade, Klaus J.: Land oder Arbeit? Transnationale und interne Migration im deutschen Nordosten vor dem Ersten Weltkrieg, Osnabrück, 2005.
- Bade, Klaus J. (Hg.): Enzyklopädie Migration in Europa. Vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Paderborn, 2007.
- Bade, Klaus J./Bommes, Michael/Oltmer, Jochen (Hg.): Nachholende Integrationspolitik – Problemfelder und Forschungsfragen. (IMIS-Beiträge, Heft 34) Osnabrück, 2008.
- Bade, Klaus J./Oltmer, Jochen: Deutschland, in: Bade, Enzyklopädie Migration, S. 141-170.
- Beyer, Eduard: Die Juden in Haaren-Aachen. Jüdische Bürger aus Haaren bei Aachen und die Opfer der Brander jüdischen Bevölkerung, Aachen, 1998.
- Bierganz, Manfred; Kreutz, Annelie: Juden in Aachen, Aachen, 1988.
- Biondi, Franco u.a. (Hg.): Im neuen Land. (Südwind-Gastarbeiterdeutsch, Bd. 1) Bremen, 1980.
- Ders. u.a. (Hg.): Zwischen Fabrik und Bahnhof. Prosa, Lyrik und Grafiken aus dem Gastarbeiteralltag. (Südwind-Gastarbeiterdeutsch, Bd. 2) Bremen, 1981.
- Bommes, Michael: Migration und nationaler Wohlfahrtsstaat. Ein differenzierungstheoretischer Entwurf, Opladen, 1999.
- Ders.: Die politische „Verwaltung“ von Migration in Gemeinden, in: Oltmer, Jochen (Hg.): Migration steuern und verwalten. Deutschland vom späten 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Göttingen, 2003.
- Bousack, Bruno: Heiße Quellen. Geschichte und Geschichten aus Bad Aachen, Aachen, 1996.
- Braun, Christiane/Brandt, Susanne: Spieler sind Lebenskünstler. Das griechische Schattentheater, in: Ehnert, Rolf/Hopster, Norbert: Die emigrierte Kultur. Wie lernen wir von der neuen Ausländerkultur in der Bundesrepublik Deutschland? Ein Lese- und Arbeitsbuch, Band 1. (Werkstattreihe Deutsch als Fremdsprache, Bd. 22) Frankfurt am Main, 1988, S. 8f.
- Bruckner, Clemens: Zur Wirtschaftsgeschichte des Regierungsbezirks Aachen, Köln, 1967.

Café Zuflucht Aachen, Jahresberichte 1996-2010.

Elsässer, Michael: Das Griechische Schattentheater Aachen, in: Ehnert, Rolf/Hopster, Norbert: Die emigrierte Kultur. Wie lernen wir von der neuen Ausländerkultur in der Bundesrepublik Deutschland? Ein Lese- und Arbeitsbuch, Band 1. (Werkstattreihe Deutsch als Fremdsprache, Bd. 22) Frankfurt am Main, 1988, S. 11-15.

Engels, Marc u.a.: Zwangsarbeit in der Stadt Aachen. Ausländereinsatz in einer westdeutschen Grenzstadt während des Zweiten Weltkrieges, Aachen, 2002.

Erdmann, Claudia: Aachen im Jahre 1812. Wirtschafts- und sozialräumliche Differenzierung einer frühindustriellen Stadt, Stuttgart, 1986.

Fehl, Gerhard/Kaspari-Küffen, Dieter/ Meyer, Lutz-Henning (Hg.): Mit Wasser und Dampf. Zeitzeugen der frühen Industrialisierung im Belgisch-Deutschen Grenzraum, Aachen, 1991.

Fehse, Erika/Löw, Jürg/Schlanstein, Beate: Flüchtlinge und Vertriebene an Rhein, Ruhr und Weser. Eine dreiteilige Dokumentationsreihe. (Wir in Nordrhein-Westfalen, Bd. 53) Essen, 2007.

Gasten, Elmar: Aachen in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft 1933-1944, Frankfurt am Main, 1993.

Gibney, Matthew J. (Hg.): The Ethics and Politics of Asylum. Liberal Democracy and the Response to Refugees, Cambridge, 2004.

Gieloff, Afra: Minas. Atlas über Migration, Integration und Asyl, 3. Auflage Nürnberg, 2010.

Green, Simon: The politics of exclusion. Institutions and immigration policy in contemporary Germany. (Issues in German politics) Manchester, 2004.

Gründig, Jessica: Gedenkbuchprojekt für die Opfer der Shoah aus Aachen. Gedenkbücher und Biographien, Aachen, 2005-2011.

Harris, Paul A.: Osteuropäische Juden in Deutschland seit 1990, in: Bade, Enzyklopädie Migration, S. 822-824.

Hausmann, Axel: Aachen im Mittelalter. Königlicher Stuhl und kaiserliche Stadt, Aachen, 2. Aufl. 2001.

Herbert, Ulrich: Geschichte der Ausländerpolitik in Deutschland. Saisonarbeiter, Zwangsarbeiter, Gastarbeiter, Flüchtlinge, München, 2001.

Hernando, Antonion: Emigración. poesías – Emigration. Gedichte, Berlin, 1989.

- Hoerder, Dirk: *Cultures in Contact. World migrations in the second millennium*, Durham, 2002.
- Hoerder, Dirk: *Geschichte der deutschen Migration. Vom Mittelalter bis heute*, München, 2010.
- Hoffmann, Christian: *Integrationspolitik in Deutschland nach 1998, Staatsangehörigkeitsrecht, Green Card und Zuwanderungsgesetz*, Hamburg, 2009.
- Hoffmann, Eduard: *Zwischen Kant und Computer. 50 Jahre Volkshochschule Aachen*, Aachen, 1996.
- Huiskens, Freerk: *Deutsche Lehren aus Rostock und Mölln. (Nichts als Nationalismus, Bd. 1)*, Hamburg, 2. Aufl. 2001.
- Hunger, Uwe: *Bildungspolitik und „institutionalisierte Diskriminierung“ auf Ebene der Bundesländer*, in: Akgün, Lale/Thränhardt, Dietrich (Hg.): *Integrationspolitik im föderalistischen System*, Münster, 2001, S. 139-150.
- Huyskens, Albert: *Aachener Leben. Im Zeitalter des Barock und Rokoko*, Bonn, 1929.
- Jaud, Ralph J.: *Der Landkreis Aachen in der NS-Zeit*, Frankfurt am Main, 1997.
- Kanonis, Stylianos/Benekos, Dimitros/Kanonis, Nikolaos: *Die Chronik der Griechen von Aachen. Eine vielseitige Dokumentation. Menschen – Kultur – Bildung*, Aachen, 2008.
- Klank, Kristin: *Secondary labour force or permanent staff? Foreign workers in the Aachen coal mines*, in: *Tijdschrift voor Sociale en Economische Geschiedenis* 5. Jg. (2008) Heft 3, S. 126-154.
- Klank, Kristin: *Stammebelegschaft oder Fluktuationsreserve? Ausländische Beschäftigte im Aachener Steinkohlenrevier 1900-1960*, in: Dahlmann, Dittmar (Hg.): *Perspektiven in der Fremde? Arbeitsmarkt und Migration von der Frühen Neuzeit bis in die Gegenwart*, Essen, 2011, S. 215-240.
- Klusmeyer, Douglas B./Papademetriou, Demetrios G.: *Immigration policy in the Federal Republic of Germany. Negotiating membership and re-making the nation*, New York, 2009.
- Köster, Gerrit: *Ältere Ausländer in Aachen*, in: Stadt Aachen (Hg.): *Zwölfter Bericht zur Altenplanung der Stadt Aachen*, Aachen, 2000.
- Köster, Gerrit.: *Bericht zur sozialen Lage*, in: Stadt Aachen (Hg.): *Sozialentwicklungsplan der Stadt Aachen, Teil 1*, Aachen, 2009.

- Kraft, Sabine: Neue Sakralarchitektur des Islam in Deutschland. Eine Untersuchung islamischer Gotteshäuser in der Diaspora anhand ausgewählter Moscheeneubauten, Münster, 2002.
- Kraus, Thomas R. (Hg.): Aachen. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, Bd. 1: Die natürlichen Grundlagen. Von der Vorgeschichte bis zu den Karolingern. (Veröffentlichungen des Stadtarchivs Aachen, Bd. 13) Aachen, 2011.
- Krueger, Alan B./Pischke, Jörn-Steffen: A Statistical Analysis of Crime against Foreigners in Unified Germany, in: The Journal of Human Resources 32. Jg. (1997) Heft 1, S. 182–209.
- Lepper, Herbert (Bearb.): Von der Emanzipation zum Holocaust. Die israelitische Synagogengemeinde zu Aachen 1801–1942, 2 Bände. (Veröffentlichungen des Stadtarchivs Aachen, Bd. 7), Aachen, 1994.
- Menz, Georg: Labour migration in Europe, Basingstoke, 2010.
- Migrationsrat der Stadt Aachen: Eine Information (Stand 2006), Aachen, o. J.
- Molitor, Hansgeorg: Reformation und Gegenreformation in der Reichsstadt Aachen, in: Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins 98./99. Jg. (1992/1993), S. 185–204.
- Müller, Thomas: Zwangsarbeit in der Grenzzone. Der Kreis Aachen im Zweiten Weltkrieg, Aachen, 2003.
- Nuscheler, Franz (Hg.): Internationale Migration. Flucht und Asyl, Wiesbaden, 2004.
- Oberstadtdirektor der Stadt Aachen; Verein für ausländische Mitbürger (Hg.): Ausländer in Aachen, Aachen, 1984.
- Oltmer, Jochen: Migration und Politik in der Weimarer Republik, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005.
- Oltmer, Jochen: Migration im 19. und 20. Jahrhundert. (Enzyklopädie deutscher Geschichte, Bd. 86), München, 2010.
- Oltmer, Jochen/Bade, Klaus J.: Einwanderung in Deutschland seit dem Zweiten Weltkrieg, in: Kölnischer Kunstverein u.a. (Hg.): Projekt Migration. Ausstellungskatalog, Köln, 2005, S. 72–81.
- Prat-Erkert, Cécile: Les demandeurs d'asile politique en Allemagne 1945–2005. Aspects démographiques, politiques, juridiques et sociologiques, Paris, 2006.
- Pütz, Karl: Die Beteiligung von Ausländern an der Weiterbildung in Form von Volkshochschulkursen. Eine empirische Studie unter besonderer

- Berücksichtigung der Volkshochschule der Stadt Aachen. (Studien zur Pädagogik, Andragogik und Gerontagogik, Bd. 40) Frankfurt am Main, 1998.
- Rass, Christoph: Die Internationalisierung des Faktors Arbeit in Europa vom Ende des Zweiten Weltkriegs bis zum Ölpreisschock 1973, in: Kölner Kunstverein u.a. (Hg.): Projekt Migration. Ausstellungskatalog, Köln, 2005, S. 354-364.
- Rass, Christoph: Institutionalisierungsprozesse auf einem internationalen Arbeitsmarkt. Bilaterale Wanderungsverträge in Europa 1919-1974. (Studien zur Historischen Migrationsforschung, Bd. 19), Paderborn, 2010.
- Rass, Christoph/Wöltering, Florian: Migrant entrepreneurs and the mobility of innovation. An evolutionary economic view of Aachen since 1790, in: Eck, Jean-Francois/Tilly, Pierre (Hg.): Innovations, réglementations et transferts de technologie en Europe du Nord-ouest aux XIXe-XXe siècles, Brüssel, 2011, S. 209-234.
- Rieske-Braun, Uwe (Hg.): Protestanten in Aachen. 200 Jahre Evangelische Annakirche, Aachen, 2003.
- Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration (Hg.): Einwanderungsgesellschaft 2010. Jahresgutachten 2010 mit Integrationsbarometer, Berlin, 2010.
- Sachverständigenrat deutscher Stiftung für Integration und Migration (Hg.): Migrationsland 2011. Jahresgutachten 2011 mit Migrationsbarometer, Berlin, 2011.
- Schwelen, Michael: Das Boot ist voll. Europa zwischen Nächstenliebe und Selbstschutz, Berlin, 2004.
- Seebaß, Katharina/Siegert, Manuel: Migranten am Arbeitsmarkt in Deutschland. (Working paper der Forschungsgruppe des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge, Bd. 36) Nürnberg, 2011.
- Seeling, Hans: Wallonische Industrie-Pioniere in Deutschland, Lüttich, 1983.
- Stadt Aachen: Verwaltungsbericht 1975-1985, Aachen, 1986.
- Stadt Aachen (Hg.): Sozialentwicklungsplan. Teil 1: Bericht zur sozialen Lage in Aachen, Aachen, 2009.
- Stadt Aachen. (Hg.): Statistisches Jahrbuch für die Jahre 2008 und 2009, Aachen, 2010.

- Stadt Aachen: Integrationsmonitoring 2008. Bericht zum Stand der Integration von Migrantinnen und Migranten in der Stadt Aachen, Aachen, o. J.
- Startz, Gertrud: Die Arbeiterschaft der Aachener Textilindustrie. Eine Untersuchung der geschichtlichen und örtlichen Besonderheiten der Aachener Textilarbeiterschaft und ihrer Arbeitsbedingungen, Berlin, 1930.
- Statistisches Amt der Stadt Aachen: Statistisches Handbuch der Stadt Aachen 1956-1971, Aachen, 1972.
- Tschacher, Werner: Königtum als lokale Praxis. Aachen als Feld der kulturellen Realisierung von Herrschaft. Eine Verfassungsgeschichte (ca. 800–1918). (Historische Mitteilungen der Ranke-Gesellschaft, Beihefte 80), Stuttgart, 2010.

INTERNETQUELLEN

- <http://www.turkischeszentrum-aachen.com> (letzter Aufruf: 27.01.2012).
- <http://www.multikultifest.de> (letzter Aufruf: 27.01.2012).
- <http://www.wahlrecht-fuer-migranten.de/xd/public/content/index.html?pid=545> (letzter Aufruf: 27.01.2012).
- http://aachen.de/DE/stadt_buerger/politik_verwaltung/stadtseiten/aachengegenrechts/aachengegenrechts.html (letzter Aufruf: 03.09.2012).
- http://www.demokratie-staerken-fuer-vielfalt.de/media/medien/initiativen_in_der_staedteregion_aachen_dc0fe.pdf (letzter Aufruf: 27.01.2012).
- <http://www.yunusemre-aachen.de/images/banners/grundsteinlegung.pdf> (letzter Aufruf: 27.01.2012).
- <http://www.aachener-friedenspreis.de/preistraeger/pt-archiv/jahr-1991.html> (letzter Aufruf: 27.01.2012).

QUELLEN

- Rundfrage Innenminister NRW an die Regierungspräsidenten in Aachen, Arnsberg, Detmold, Düsseldorf, Köln und Münster vom 27.12.1960, Landesarchiv NRW, Standort Düsseldorf, NW 760/158;

Regierungspräsident Aachen an Innenminister NRW vom 18.1.1961, Landesarchiv NRW, Standort Düsseldorf, NW 760/158;

Übersicht über die ab 1.1.1987 geförderten Übergangsheime für Asylbewerber im Regierungsbezirk Köln, Landesarchiv NRW, Standort Düsseldorf, NW 784/10;

Übersicht über die ab 1.1.1987 geförderten Übergangsheime für Aussiedler im Regierungsbezirk Köln, Landesarchiv NRW, Standort Düsseldorf, NW 784/10;

Sozialamt Kreis Aachen, Vermerk über Auszahlung der Sozialhilfe an Asylbewerber am 27.8.1991 vom 3.9.1991, Landesarchiv NRW, Standort Düsseldorf, NW 882/23.

Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Soziales NRW, Überprüfung der Asylbewerber im Kreis Aachen, Aktenvermerk über eine Besprechung mit dem Innenministerium NRW vom 14.6.1991 vom 17.6.1991, Landesarchiv NRW, Standort Düsseldorf, NW 882/23.

Bayerischer Staatsminister für Arbeit, Familie und Sozialordnung Alois Glück an den Staatsminister für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen, Hermann Heinemann, vom 22.7.1991, Landesarchiv NRW, Standort Düsseldorf, NW 882/23.

Sozialamt Kreis Aachen an Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen, vom 22.4.1992, Landesarchiv NRW, Standort Düsseldorf, NW 882/23.

Der niederländische Multikulturalismus: Modell oder Mythos?

Eine Kontroverse um Begriffe und Definitionshoheiten

MATTHIAS KORTMANN

„The Netherlands is still an extreme representative of a ‚multicultural‘ vision of integration.” Ruud KOOPMANS 2007: 4.

„We have to conclude that a Dutch multicultural model is more a scholarly invention than reality.” JAN WIL-LEN DUYVEN-DAK/PETER SCHOLTEN 2010A: 6.

EINLEITUNG

Kaum ein Thema prägt die politischen und gesellschaftlichen Debatten in den Niederlanden seit nunmehr über zehn Jahren so intensiv wie das der Integration von Einwanderern. Dabei geht es in den kontrovers geführten Auseinandersetzungen nicht allein um eine Bilanz niederländischer Integrationspolitik, also um die Frage von Erfolg oder Scheitern. Mindestens genauso umkämpft sind die Begrifflichkeiten in Bezug auf diese Politik, also die Frage, ob es sich tatsächlich um eine multikulturelle Politik handelt oder nicht und falls ja, ob diese inzwischen abgeschafft und durch eine auf Assimilation setzende Politik abgelöst wurde oder ob sich lediglich der Diskurs verschärft hat, eine multikulturelle Politik in ihrer Substanz jedoch bis heute erhalten geblieben ist.

In diesem Beitrag soll die Debatte um den ‚Multikulturalismus‘ in den Niederlanden analysiert werden. Zunächst wird die Einwanderungsgeschichte der Niederlande seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges knapp skizziert. Danach werden die wichtigsten integrations-politischen Entwicklungen der letzten Jahrzehnte chronologisch dargestellt. Daraufhin liegt der Fokus auf der Kontroverse um die Einordnung, Definition und Deutung dieser Politik.

EINWANDERUNG UND INTEGRATIONSPOLITIK IN DEN NIEDERLANDEN SEIT 1945

Einwanderungsströme

Die Einwanderung in die Niederlande nach 1945 speiste sich vor allem aus zwei Quellen: aus den ehemaligen Kolonien sowie aus Ländern, mit denen Abkommen zur Anwerbung von Gastarbeitern geschlossen wurden. Daneben kam vor allem zu Beginn der 90er Jahre eine gewisse Anzahl an Flüchtlingsmigranten ins Land.

Nach der Dekolonisierung Niederländisch-Ostindiens, des heutigen Indonesiens, zog zwischen 1945 und 1962 ein Großteil der 200.000 ‚indischen Niederländer‘, die sowohl ein indonesisches als auch ein niederländisches Elternteil besaßen und über ein Niederlassungsrecht im Königreich verfügten, ins Mutterland. Daneben kamen etwa 12.500 Angehörige der Minderheit der Molukker in die Niederlande, die in Indonesien nach der Dekolonisierung erfolglos für einen eigenen unabhängigen Staat gekämpft hatten. Mehrere 100.000 Menschen zogen darüber hinaus aus Surinam und den Antillen in die Niederlande (vgl. Böcker/Groenendijk 2004: 308-310; Kortmann 2011: 62; Lucassen/Lucassen 2011).

Dem deutschen Vorbild folgend schlossen die Niederlande darüber hinaus ab den 60er Jahren Anwerbeverträge mit Ländern des Mittelmeerraumes, um den Bedarf der Industrie an gering qualifizierten Arbeitskräften abzudecken. Zwischen 1960 und 1973 kamen daraufhin Gastarbeiter aus Italien (ab 1960), Spanien (1961), Portugal (1963), der Türkei (1964) sowie schließlich Marokko (1969) ins Land. Wie in Deutschland fand auch im Königreich die Anwerbung mit der Ölkrise im Jahr 1973 ein plötzliches Ende, auch hier entschloss sich jedoch ein Großteil der (ehemaligen) Gast-

arbeiter, von denen sich zu dieser Zeit etwa 180.000 im Land aufhielten, für den Verbleib und für die Nutzung der Möglichkeiten zum Familiennachzug. Statt des durch die niederländische Politik erwarteten Rückganges des Zuwandereranteils erhöhte sich dieser daher in den folgenden Jahren.

Eine dritte Immigrationswelle setzte Mitte der 80er Jahre ein, als die Asylbewerberzahlen deutlich anstiegen und im Jahr 1994 den Rekordwert von 52.000 Antragstellern erreichten. Zwar lag die jährliche Anerkennungsquote lediglich zwischen fünf und 20%, ein Großteil der Antragsteller erhielt jedoch aus humanitären Gründen nach drei Jahren eine Aufenthaltserlaubnis. Die wichtigsten Herkunftsländer bildeten dabei das ehemalige Jugoslawien, Afghanistan, der Irak sowie Somalia (vgl. Böcker/Groenendijk 2004: 312-317).

Integrationspolitik

Mit Ausnahme der aus Indonesien einwandernden ‚indischen Niederländer‘, deren Verbleib in den Niederlanden aufgrund ihrer niederländischen Staatsbürgerschaft in Politik und Gesellschaft schnell akzeptiert war, wurde die Anwesenheit der übrigen Einwanderungsgruppen zunächst als vorübergehendes Phänomen angesehen. Anders als in Deutschland setzte sich in den Niederlanden jedoch bereits bis Ende 70er Jahre die Erkenntnis durch, dass sich nicht nur die Einwanderer aus den ehemaligen Kolonien, sondern auch die (ehemaligen) Gastarbeiter langfristig im Land niederlassen würden (vgl. Böcker/Groenendijk 2004: 322). Integrationspolitischer Handlungsbedarf war im Laufe des Jahrzehnts zudem angesichts von Konflikten zwischen einheimischen Niederländern und Gastarbeitern insbesondere in Rotterdam (vgl. Böcker/Thränhardt 2010: 81) sowie von Zugentführungen durch Molukker, die auf ihren Unabhängigkeitskampf in Indonesien aufmerksam machen wollten, sichtbar geworden (vgl. Lucassen/Lucassen 2011: 114-116). Die Regierung beauftragte daraufhin den Wissenschaftlichen Rat für die Regierungspolitik (Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid, WRR) damit, ein Gutachten über die Situation von Einwanderern in den Niederlanden zu erstellen. Dieses wurde 1979 unter dem Titel *Ethnische Minderheiten (Etnische Minderheden)* veröffentlicht und bildete in der Folge eine wichtige Grundlage der niederländischen Integrationspolitik bzw. der so genannten Minderheitenpolitik (minderhe-

denbeleid) (vgl. Musch 2011: 65). 1983 verabschiedete das Parlament (Tweede Kamer) schließlich parteiübergreifend ein Regierungsprogramm zur Integrationspolitik, die *Minderhedennota*. Böcker und Groenendijk (2004: 323) fassen die vier Hauptziele dieses Programms, das unter der Maxime „Integration unter Wahrung der eigenen Identität“ firmierte, zusammen: „die Verbesserung der Rechtsposition der Zielgruppe“, „die Verringerung ihres sozialen und wirtschaftlichen Rückstands“, „die Bekämpfung von Diskriminierung und Vorurteilen“ sowie „die Entwicklung einer multikulturellen Gesellschaft, in der Einwanderer mit einem anderen kulturellen Hintergrund als ebenbürtig anerkannt und geschätzt werden“. Konkrete Maßnahmen zur Erreichung dieser Ziele waren u.a. die Erleichterung der Einbürgerung für ausländische Einwanderer (1985), die Einführung des aktiven und passiven Kommunalwahlrechts für Ausländer (1986), Schulungen und Sprachkurse für Arbeitslose, Unterricht in der eigenen Sprache und Kultur sowie die Institutionalisierung des Islam inklusive der Gründung islamischer Schulen und der Gewährung eigener Sendezeiten im öffentlichen Rundfunk (vgl. Böcker/Groenendijk 2004: 323-335). Die politische Mitsprache sollte schließlich durch die 1985 errichtete Nationale Empfehlungs- und Beratungsstruktur für Minderheiten (Landelijk Advies- en Overlegstructuur Minderheden-beleid, LAO) gefördert werden, im Rahmen derer ethnische Selbstorganisationen durch Regierungsvertreter konsultiert wurden, wenn Maßnahmen mit Bezug zur Minderheitenpolitik auf der politischen Agenda standen (vgl. Kortmann 2011: 64).

Im Jahr 1989 resümierte ein weiterer Bericht des WRR zur Integrationspolitik die bisher ergriffenen Maßnahmen kritisch und regte an, den Schwerpunkt von einer gruppenbezogenen Minderheitenpolitik auf eine das Individuum fokussierende „Allochthonenpolitik“¹ zu verlagern. In dem Bericht wurden Defizite in den Gebieten ‚Wohnen‘, ‚Bildung‘, und ‚Arbeit‘ festgestellt und eine Abhängigkeit der Minderheiten, die zu stark als *zorg-categorieën* wahrgenommen würden, von Transferleistungen angeprangert. Der WRR empfahl der Politik daher, vor allem die Position von Allochtho-

1 Als Allochthonen werden in den Niederlanden alle Einwohner bezeichnet, „die im Ausland geboren sind und mindestens ein im Ausland geborenes Elternteil haben (erste Generation), [oder] die in den Niederlanden geboren sind und mindestens ein im Ausland geborenes Elternteil haben (zweite Generation). Alle übrigen werden als Autochthone bezeichnet.“ (Vogel 2003: 45).

nen am Arbeitsmarkt zu verbessern und die Wahrung ihrer Identität ihnen selbst zu überantworten (vgl. Böcker/Thränhardt 2010: 84).

In den 90er Jahren erfuhr die politische Integrationsdebatte eine deutliche Polarisierung, nachdem in den 80er Jahren ein ‚Gentlemen’s Agreement‘ wirksam gewesen war, demzufolge sich alle im Parlament vertretenen Fraktionen an die Prämisse gehalten hatten, sich diesem Thema ohne Polemik zu widmen und bei Entscheidungen möglichst einen Konsens zu suchen. Die niederländische Sprachwissenschaftlerin Baukje Prins (2002) beschreibt die neue Ausrichtung des Integrationsdiskurses seit dem Beginn der 90er Jahre als „Neuen Realismus“, im Rahmen dessen Diskutanten nun erstmals vor dem Hintergrund von Tatsachen Wahrheiten auszusprechen wagten, die bis dahin innerhalb des herrschenden Diskurses verschwiegen worden seien. 1991 forderte der damalige Fraktionsvorsitzende der oppositionellen rechtsliberalen Volkspartei für Freiheit und Demokratie (Volkspartij voor Vrijheid en Democratie, VVD), Frits Bolkestein, erstmals eine stärkere Anpassung von Minderheiten an die niederländische Lebensart und stellte die Integrierbarkeit insbesondere muslimischer Einwanderer grundsätzlich infrage (vgl. Böcker/Thränhardt 2010: 90). Die anschließende öffentliche und politische Debatte mündete 1994 in ein von Wissenschaftlern verfasstes Gutachten zur Integrationspolitik, in dem Anregungen des WRR-Berichtes von 1989 aufgegriffen wurden. Der Schwerpunkt der politischen Maßnahmen der folgenden Jahre zielte demgemäß vor allem auf die Bereiche ‚Bildung‘ und ‚Arbeit‘ und damit auf die sozioökonomische Integration von Einwanderern (vgl. Musch 2011: 68). 1998 wurde das Gesetz zur Einbürgerung von Neuankömmlingen (Wet Inburgering Nieuwkomers, WIN) eingeführt, das für Neuzuwanderer von außerhalb der EU ein 600-stündiges obligatorisches Integrationsprogramm inklusive eines niederländischen Sprachkurses sowie Gesellschaftskunde und Vorbereitung auf den Arbeitsmarkt vorsah (vgl. Joppke 2007: 6). Schließlich wurde die Bedeutung der ethnischen Selbstorganisationen eingeschränkt: Ihre Mitsprache sollte nun nur noch *beratender* und nicht mehr *empfehlender* Natur sein, die Gremienstruktur wurde 1997 daher in Nationale Beratung Minderheiten (Landelijk Overleg Minderheden, LOM) umbenannt (vgl. Kortmann 2011: 64).

Im Jahr 2000 sorgte ein Essay des Publizisten und Soziologen Paul Scheffer in der Tageszeitung NRC Handelsblad für ein erneutes Aufblenden der Integrationsdebatte. In seinem Beitrag mit dem Titel *Das*

multikulturelle Drama (*Het multiculturele drama*) stellte er der bisherigen niederländischen Integrationspolitik ein mangelhaftes Zeugnis aus und warnte vor der Entstehung einer ethnischen Unterschicht. In den folgenden Jahren bildete die Integration ein zentrales Profilierungsthema für verschiedene, zumeist populistische Politiker und (neu entstehende) politische Parteien. Den Anfang machte der charismatische, ehemalige Soziologie-Professor Pim Fortuyn, der 2002 mit einer auf seine Person zugeschnittenen Partei (Lijst Pim Fortuyn, LPF) in den Wahlkampf zog und mit fremden- und islamfeindlichen Äußerungen sowie extravaganten Auftritten innerhalb kürzester Zeit zahlreiche Anhänger fand. Fortuyn wurde unmittelbar vor den Wahlen im Mai 2002 von einem radikalen Tierschutzaktivisten ermordet, seine Partei konnte jedoch aus dem Stand zweitstärkste Partei werden und in ein rechtsliberal-konservatives Kabinett eintreten (vgl. Böcker/Thränhardt 2010: 91). Da diese Regierung bereits nach einem halben Jahr zerbrach und die LPF sich in der Folge schnell auflöste, gelang es ihr jedoch nicht, in der Gesetzgebung Spuren zu hinterlassen.

Um die Integrationsdiskussion zu versachlichen, wurde im September 2002 eine parlamentarische Untersuchungskommission mit dem Auftrag eingesetzt, die Integrationspolitik der letzten Jahrzehnte und ihre Effekte zu erforschen. Diese – nach ihrem Vorsitzenden, dem VVD-Abgeordneten Stef Blok, benannte – Blok-Kommission stellte der Integrationspolitik zwar in ihrem 2004 veröffentlichten Gutachten insgesamt ein positives Zeugnis aus, ihre Ergebnisse fanden in Politik und Gesellschaft jedoch keinen Widerhall, wo stattdessen weiterhin die These vom Scheitern den Diskurs prägte (vgl. Musch 2011: 70).

In der einwanderungs- und integrationspolitischen Gesetzgebung der folgenden Jahre lag der Fokus daher eher auf restriktiveren Maßnahmen, welche vor allem durch Rita Verdonk (VVD), von 2003 bis 2007 Integrationsministerin, forciert wurden. Diese Maßnahmen umfassten vor allem eine Verschärfung des Integrationsprogramms im Rahmen des WIN: 2003 wurde in den Integrationskursen der Schwerpunkt auf die Vermittlung ‚niederländischer Werte und Normen‘ verlagert, 2006 die Finanzierung der Kursgebühren den Teilnehmern selbst übertragen. In demselben Jahr wurde das Integrationsprogramm zu einem Instrument der Migrationskontrolle erweitert: So ist die Erteilung eines permanenten Aufenthaltsstatus in den Niederlanden seitdem an die erfolgreiche Absolvierung eines Integrations-

tests im Herkunftsland gekoppelt, ohne dass dort vorbereitende Kurse angeboten würden (vgl. Joppke 2007: 7-8).

Trotz dieser verschärfenden Regelungen verblieb das Thema Integration weiterhin prominent auf der Agenda, insbesondere nach dem Mord an dem Filmemacher Theo van Gogh im Herbst 2004 durch einen islamistischen Niederländer marokkanischer Abstammung. Van Gogh hatte zuvor zusammen mit der aus Somalia stammenden Einwanderin und VVD-Abgeordneten Ayaan Hirsi Ali den Film *Submission* produziert, in dem auf eine provozierende Art und Weise die angebliche Unterdrückung der Frau im Islam angeprangert wird.² Anders als Hirsi Ali, die aufgrund islamkritischer Äußerungen bereits vor der Veröffentlichung des Films durch radikale Muslime mit Morddrohungen konfrontiert worden war und daher Personenschutz erhielt, hatte van Gogh solche Schutzmaßnahmen abgelehnt.

Im Juni 2006 wurde ein Streit um Hirsi Alis niederländische Staatsbürgerschaft schließlich zum Anlass für das Ende der damaligen Koalition bestehend aus dem Christlich-Demokratischen Aufruf (*Christen-Democratisch Appél*, CDA), den linksliberalen Demokraten 66 (*Democraten 66*, D66) und der VVD. Integrationsministerin Verdonk hatte Zweifel an der Rechtmäßigkeit von Hirsi Alis Einbürgerung geäußert, von einer zunächst angekündigten Aberkennung ihrer Staatsbürgerschaft jedoch wieder Abstand genommen. Im Zuge der Debatte entschied sich die D66 aufgrund des Verhaltens Verdonks für den Austritt aus der Koalition. Aufgrund ihrer wiederholten Kritik am Kurs ihrer Partei VVD wurde Verdonk schließlich im September 2007 aus der Fraktion ausgeschlossen. Mit einer eigenen Partei, der sie den Namen *Stolz auf die Niederlande* (*Trots op Nederland*, TON) gab und mit der sie sich für die Wahrung der niederländischen Kultur einsetzen wollte, konnte sie in den folgenden Wahlen jedoch keinen Erfolg verbuchen. Wahlerfolge erzielte dagegen der ebenfalls aus der VVD ausgetretene Geert Wilders, der 2005 die rechtspopulistische Partei für die Freiheit (*Partij voor de Vrijheid*, PVV) gründete und mit dieser bei den Wahlen

2 So beinhaltet der Kurzfilm von 11 Minuten Länge Schilderungen von muslimischen Frauen über Misshandlungen, die ihnen durch Männer zugefügt wurden. Dabei werden fast unbedeckte Frauen gezeigt, deren Haut mit Suren des Korans beschriftet ist, in denen das Verhältnis zwischen den Geschlechtern thematisiert wird und die als mutmaßliche Rechtfertigung für gewalttätiges Verhalten islamischer Männer gegenüber ihren Frauen dargestellt werden.

2010 zur drittstärksten Kraft aufstieg. Wilders profilierte sich mit einem strikt antiislamischen Kurs und fiel mit Forderungen wie der nach einem absoluten Einwanderungsstopp aus islamischen Ländern oder dem Verbot des Korans auf (vgl. Böcker/Thränhardt 2010: 91). Durch seinen im Internet veröffentlichten Kurzfilm *Fitna*, in dem er vor islamischem Extremismus und einer Islamisierung der Niederlande warnt, löste er im April 2008 eine Kontroverse aus, die den damaligen Ministerpräsidenten Jan-Pieter Balkenende (CDA) veranlasste, in einer Fernsehansprache Abstand von Wilders Thesen zu nehmen (vgl. Perger 2008). Nichtsdestoweniger stützte Wilders Partei ab Oktober 2010 eine Minderheitenkoalition aus VVD und CDA. Als sichtbarstes Zeichen seines Einflusses auf die Regierung konnte ein Verbot der Vollverschleierung („Burkaverbot“) im öffentlichen Raum bewertet werden, auf das sich das Kabinett im September 2011 einigte (NZZ online 2011a). Die im Juni 2011 durch eine Mehrheit des Parlaments angenommene Untersagung des betäubungslosen Schlachtens („Schächten“) zielte vordergründig vor allem auf eine Verbesserung des Tierschutzes, wurde von Juden und Muslimen jedoch als Einschränkung ihrer Religionsfreiheit kritisiert (NZZ online 2011b).³ Beide restriktiven Maßnahmen sind jedoch vorerst nicht umgesetzt worden. So wurde im Juni 2012 das Schächterverbot durch eine Mehrheit im Senat, der ersten Kammer des niederländischen Parlaments, vorläufig gestoppt (Elsevier.nl 2012). Das Gesetzgebungsverfahren zum Verbot der Vollverschleierung kam nach dem Scheitern der Minderheitenkoalition Mark Ruttes im April 2012 ins Stocken. Nachdem Geert Wilders einem von den Regierungsparteien geplanten Sparpaket die Unterstützung versagt hatte, erklärte Rutte seine Koalition für gescheitert und kündigte Neuwahlen an, die für den September 2012 angesetzt sind. Die Zukunft des umstrittenen Burkaverbots wird somit ebenso von den Mehrheitsverhältnissen nach den Wahlen abhängen wie das – nicht zuletzt auf Betreiben von Wilders – im VVD/CDA-Koalitionsvertrag vereinbarte Verbot der doppelten Staatsbürgerschaft (Volkskrant.nl 2012).

3 Das Schächten ist für viele gläubige Juden und Muslime eine der Voraussetzungen dafür, dass von ihnen verzehrtes Fleisch kosher bzw. halal, also rein, ist.

DIE KONTROVERSE UM DEN ‚MULTIKULTURALISMUS‘

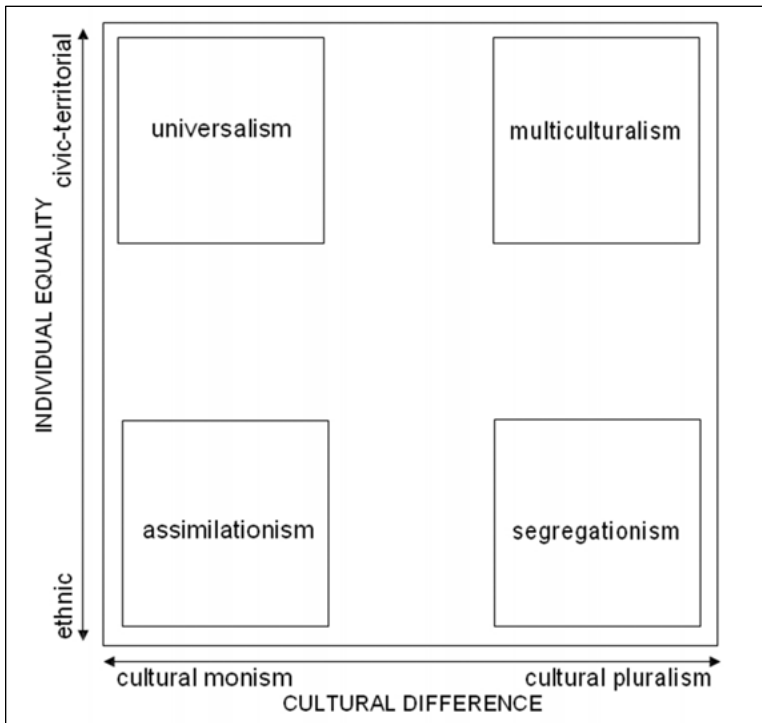
Mindestens so kontrovers wie die Diskussion um das etwaige Scheitern der niederländischen Integrationspolitik gestaltet sich in den letzten Jahren die Debatte um den Begriff des ‚Multikulturalismus‘, die sich immer stärker zu einer Auseinandersetzung um Definitionshoheiten entwickelt hat. In der Diskussion lassen sich dabei drei unterschiedliche Positionen ausmachen: Zunächst existiert die Ansicht, nach der die Integrationspolitik in den Niederlanden nicht nur von Beginn an als ‚multikulturell‘ bezeichnet werden muss, sondern dass sie diesen Charakter bis heute – trotz mancher Änderungen im Detail – beibehalten hat. Vertreter dieser Position erklären die niederländische Integrationspolitik demnach zur Vertreterin eines ‚multikulturellen Modells‘ und gestehen Abweichungen von diesem Modell höchstens innerhalb des gesellschaftlichen und politischen Diskurses ein, nicht jedoch in Bezug auf die integrationspolitische Rechtslage. Die Anhänger einer zweiten Position definieren die niederländische Integrationspolitik in ihren Anfängen ebenfalls als ‚multikulturell‘ oder ‚multikulturalistisch‘ konstatieren jedoch, dass diese im Verlauf der Jahrzehnte einen deutlichen Umschwung erfahren habe und schließlich durch eine stärker auf Assimilation setzende Politik abgelöst wurde. Schließlich existiert eine dritte Position, deren Vertreter den Begriff Multikulturalismus als eine die niederländische Integrationspolitik beschreibende Kategorie grundsätzlich ablehnen und seine Verwendung in der Analyse als irreführend kritisieren.

Die niederländische Integrationspolitik als ‚multikulturelles Modell‘

Wichtigster Vertreter der These von der niederländischen Integrationspolitik als einer bis heute fast unverändert multikulturellen Politik ist der niederländische Soziologe Ruud Koopmans. Koopmans unterscheidet anhand von 42 integrationspolitischen Indikatoren, die sich einerseits auf die Dimension individueller Bürgerrechte, andererseits auf kollektive Gruppenrechte beziehen, vier idealtypische nationale Integrationsmodelle. Diese vier Modelle ergeben sich dabei aus einer Kombination von einer der bei-

den Extremformen sowohl auf der individuellen (ethnisches vs. territoriales Prinzip) als auch der kollektiven Dimension (Monismus vs. Pluralismus).⁴

Abbildung 1: A Two-dimensional Space of Conceptions of Citizenship



Quelle: Koopmanns u.a. 2005: 10

4 Koopmanns steht damit in der Tradition nationaler Integrationstypologien, wie sie zuerst vor allem von Rogers Brubaker (1992) und Stephen Castles/Mark Miller (1993) eingeführt wurden. Brubaker unterscheidet ein exklusionistisches (deutsches) und ein assimilationistisches (französisches) Integrationsmodell, Castles und Miller erweitern diese dichotome Typologie durch ein drittes, pluralistisches Modell, dem sie Großbritannien, aber auch die Niederlande zuordnen.

Die Niederlande bilden nach Koopmans mit einer Kombination aus territorialem Prinzip bei den individuellen Bürgerrechten (also unter anderem erleichterter Zugang zur Staatsbürgerschaft, kommunales Wahlrecht für Nicht-EU-Ausländer) und einer dem Pluralismus zuneigenden Gewährung von Gruppenrechten (unter anderem Förderung und Einbeziehung von ethnischen Selbstorganisationen, erleichterte Zulassung ethnischer Schulen), einen Prototypen für das Modell des Multikulturalismus (vgl. Koopmans u.a. 2005, Koopmans u.a. 2009, Michalowski u.a. 2010). Koopmans führt die Einführung einer dem Multikulturalismus verpflichteten Minderheitenpolitik zu Beginn der 80er Jahre dabei auf die Tradition der Versäulung der niederländischen Gesellschaft zurück. Bis in die 60er Jahre des 20. Jahrhunderts organisierten sich die drei wichtigsten Minderheitengruppen, die Katholiken, orthodoxen Protestanten und Sozialisten, in separaten Säulen mit jeweils eigenen Parteien, Gewerkschaften, Interessenverbänden, Medien, (konfessionellen) Schulsystemen sowie Freizeit- und Kulturorganisationen (vgl. Keman 1993: 144-145). Während es zwischen Angehörigen der verschiedenen Säulen nur selten zu einem Austausch kam, erarbeiteten deren jeweilige Eliten auf politischer Ebene konkordanzdemokratisch Kompromisse und bildeten somit das ‚Dach‘ des niederländischen Staates (vgl. Kleinfeld 2001: 288). Auch wenn sich diese versäulte Struktur seit dem Ende der 60er Jahre immer weiter aufgelöst hat, entdecken Koopmans und Kollegen gerade in der niederländischen Integrationspolitik deren vorbildhaftes Fortwirken: „However, as an institutional structure, the pillarization model has survived, and has to some extent been revived by the arrival of new minorities.“ (Duyvené de Wit/Koopmans 2005: 56). Trotz zwischenzeitlicher ‚Assimilationsforderungen‘ wie sie etwa im Rahmen der Integrationskurse sichtbar würden, dominiere die multikulturelle Idee die niederländische Integrationspolitik dabei bis heute. So würden allochthone Selbstorganisationen weiterhin großzügig gefördert, Angehörige ethnischer Minderheiten bevorzugt im öffentlichen Sektor eingestellt und ethnischen und religiösen Gruppen stärker als in anderen Ländern besondere Minderheitenrechte eingeräumt (z.B.: Tragen des islamischen Kopftuches im öffentlichen Dienst, Ausnahmen bei den Regeln der Bestattungen, (islami-sche) Sendezeiten im öffentlichen Rundfunk). Der Grund für das Fortwirken der multikulturellen Politik ist laut Koopmans in einer Pfadabhängigkeit zu sehen:

„Der niederländische integrationspolitische Sektor umfasst ein breites Feld von allochthonen Selbstorganisationen, Integrationsspezialisten bei den Behörden, multikulturellen Beratungs- und Forschungsbüros, Diversitätsexperten in der Wirtschaft und Migrations- und Integrationsforschungsinstituten, die aus einer nur schwer zu entwirrenden Kombination aus Gewohnheit, Überzeugung und wohlverstandenen Eigeninteressen gemeinsam dazu beitragen, dass die multikulturelle Politik und die dazugehörigen Geldströme erhalten bleiben.“⁵ (Koopmans 2008: 6)

Gleichermaßen überzeugt von einer bis heute multikulturell zu nennenden niederländischen Integrationspolitik, zeigen sich der amerikanische Politikwissenschaftler Paul M. Sniderman und der niederländische Soziologe Louk Hagendoorn (2007) in ihrer Studie *When ways of life collide: Multiculturalism and its discontents in the Netherlands*. Sie betrachten die Entstehung des niederländischen Multikulturalismus dabei vor dem Hintergrund der jüngeren Geschichte des Landes unter deutscher Besatzung während des Zweiten Weltkrieges: Aufgrund kollektiver Schuldgefühle, die aus der Deportation und Ermordung eines Großteils der niederländischen Juden resultieren, hätten auf der Ebene der niederländischen Eliten assimilatorische Forderungen gegenüber ethnischen Minderheiten als ‚rassistisch‘ und ‚xenophob‘ gegolten. Stattdessen habe man im Konsens eine weit reichende Unterstützung des Multikulturalismus beschlossen: „In the Netherlands as much as can be done on behalf of multiculturalism has been done.“ (Sniderman/Hagendoorn 2007: 15) Erst mit Pim Fortuyn habe es eine realistische Aussicht auf eine Abkehr von dieser Politik gegeben, die aufgrund dessen Ermordung jedoch nicht vollzogen werden konnte. Stattdessen habe sich der Multikulturalismus in der Folge noch verfestigt: „The politics of the Netherlands since then has been the politics of multiculturalism in extremis.“ (Sniderman/Hagendoorn 2007: 20).

Der niederländische Soziologe und Anthropologe Rinus Penninx erkennt in der niederländischen Integrationspolitik schließlich zumindest in

5 „De Nederlandse integratiebeleidssector omvat een breed veld van allochtone zelforganisaties, integratiespecialisten bij de overheid, multiculturele advies- en onderzoeksbureau's, diversiteitsdeskundigen in het bedrijfsleven en migratie- en integratie-onderzoeksinstituten, die uit een moeilijk ontwarbare combinatie van gewoonte, overtuiging en welbegrepen eigenbelang er gezamenlijk toe bijdragen dat het multiculturele beleid en de bijbehorende geldstromen in stand blijven.“

Teilen das Prinzip des Multikulturalismus wieder, wobei auch er die Einschätzung vertritt, dass diese Teile bis in die Gegenwart überlebt haben. So bezeichnet er vor allem die politischen Maßnahmen, die sich auf die Bereiche Kultur, Sprache und Religion beziehen, als „multicultural *avant la lettre* [Herv. i. O.]“ (Penninx 2005: 3). Insgesamt begreift er die zu Beginn der 80er Jahre eingeschlagene Minderheitenpolitik, deren Wurzeln er wie Koopmans in der Geschichte der Versäulung verortet, als eine Kombination aus einem Wohlfahrtsstaatmodell und einem gruppenorientierten Emanzipationsprinzip. Zwar seien in der Integrationspolitik inzwischen stärker auf Anpassung zielende Pläne erkennbar, verschärft habe sich (bisher) jedoch vor allem der Ton gegenüber ethnischen Minderheiten: „The consequence is that the Netherlands has a mixed model in which still many elements of the initial EM[= Ethnic Minorities]-policy are present, that has changed partly its aims and focus, but most significantly has changed its discourse and tone.“ (Penninx 2005: 6).

„Aufstieg und Fall des Multikulturalismus“⁶

Ein Teil der Forscher schätzt die Änderungen, die die niederländische Integrationspolitik insbesondere im ersten Jahrzehnt dieses Jahrtausends erfahren hat, als so gravierend ein, dass von einer zwischenzeitlichen Abschaffung des einstmals eingeführten Multikulturalismus gesprochen werden müsse. Zu den Anhängern dieser zweiten Position gehört der niederländische Soziologe Han Entzinger (2003: *The Rise and Fall of Multiculturalism*). Für Entzinger war ebenfalls zu Beginn der 80er Jahre eine „pillarization philosophy“ (Entzinger 2003: 77) ausschlaggebend für die Entscheidung, spezielle institutionelle Arrangements zugunsten ethnischer Minderheiten einzurichten, um diesen eine „emancipation in a multicultural society“ (Entzinger 2003: 64) zu ermöglichen. Diese Philosophie sei jedoch mit der Jahrtausendwende einer „growing emphasis on communitarian values“ (Entzinger 2003: 82) gewichen, auf deren Einhaltung Einwanderer – bspw. im Rahmen der Integrationskurse – immer stärker verpflichtet würden. Eine parallele Abkehr von der Minderheitenpolitik macht Entzinger vor allem an einer Schwächung der Rolle ethnischer Selbstorganisationen fest: Diese würden nicht mehr speziell gefördert, sondern müssten – so wie jede andere

6 Han Entzinger (2003): *The Rise and Fall of Multiculturalism*.

Organisation auch – Projektmittel für bestimmte Aktivitäten beantragen. Ihre Einbeziehung in die Mitspracheorgane des LOM diene der Regierung zudem nicht selten lediglich dazu, ihre Politik zu rechtfertigen, da die Einflussmöglichkeiten der Migrantenvertreter auf politische Maßnahmen weitestgehend beschränkt seien (vgl. Entzinger 2003: 78).

Einige Vertreter der zweiten Position sehen den Trend europäischer Integrationspolitiken insgesamt auf dem Weg in Richtung Assimilation⁷, den auch die Niederlande eingeschlagen hätten. Der deutsche Sozialwissenschaftler Christian Joppke (2007) beschreibt in diesem Zusammenhang eine zunehmende Konvergenz innerhalb der Europäischen Union, die sich bspw. in der Einigung des Europäischen Rates auf „Common Basic Principles for Immigrant Integration Policy“ im November 2004 widerspiegele. Darin fordern die europäischen Partner von Einwanderern „respect for the basic values of the European Union“, zu denen die Prinzipien „liberty, democracy, respect for human rights and fundamental freedoms, and the rule of law“ (Council of the EU 2004: 19) gezählt werden. Joppke erkennt hierin einen gesamteuropäischen Trend weg von der Relativierung hin zu einer Affirmation der eigenen Kultur. Für den Multikulturalismus bedeutet dies, dass er nur noch einer Zustandsbeschreibung diene und nicht mehr als normatives Integrationsmodell taue (vgl. Joppke 2006). Joppke sieht gerade in den Niederlanden eine Vorreiterin dieses Trends, da das Land als erstes Integrationsprogramme eingeführt und in diesen die Forderung nach einer Wertschätzung der Werte und Normen des Aufnahmelandes verankert habe. Dabei hätten die Niederlande, einstmals Vertreterin von „Europe’s most prominent and proudly exhibited multiculturalism policy“ (Joppke 2007: 5), nicht nur für ähnliche Programme etwa in Frankreich oder Deutschland Pate gestanden, sondern im Vergleich mit diesen sogar die restriktivste Variante eingeführt.

7 Vgl. Brubakers 2003 erschienener Artikel *The Return of Assimilation? Changing Perspectives on Immigration and its Sequel in France, Germany, and the United States*. Darin nimmt Brubaker eine Abkehr von seiner 1992 vertretenen These stabiler nationaler Integrationsmodelle (in Deutschland und Frankreich) vor.

„Mythos Multikulturalismus“⁸

Vor allem in jüngster Zeit werden bei einigen Forschern Zweifel in Bezug auf den Nutzen des Begriffes ‚Multikulturalismus‘ für die Analyse der niederländischen Integrationspolitik laut. In diesem Zusammenhang äußert sich vor allem der niederländische Soziologe Jan Willem Duyvendak kritisch, der damit in der Debatte als wichtigster Gegenpart zur Position Ruud Koopmans auftritt. Duyvendak und Mitarbeiter weisen auf eine Diskontinuität hin, die sowohl den Diskurs als auch die konkreten integrationspolitischen Maßnahmen in den Niederlanden von Beginn an ausgezeichnet hätte (Duyvendak/Scholten 2010a). So könnten in den letzten Jahrzehnten mindestens vier voneinander abweichende „policy paradigms of immigrant integration“ (Ebd.: 6) unterschieden werden: „the non-policy monopoly“ (Ebd.: 6; bis Ende der 1970er Jahre), „the multiculturalism of the Ethnic Minorities Policy“ (Ebd.: 7; Ende der 70er und Anfang der 80er Jahre), „a liberal-egalitarian integration policy“ (Ebd.: 8; Anfang der 90er Jahre) und „the assimilationist turn“ (Ebd.: 9; um die Jahrtausendwende). Duyvendak und Scholten (2010b) bezweifeln zudem, dass die Minderheitenpolitik der 80er Jahre kulturelle Unterschiede zelebriert habe und diese *grundsätzlich* fördern wollte; vielmehr sei es dabei um die Verbesserung der sozioökonomischen Position des schlechter gestellten Teils der Einwanderer gegangen, die man durch die Festigung ihrer sozialkulturellen Position zu erreichen erhoffte. Die Minderheitenpolitik dürfe also keinesfalls als Ausdruck eines normativen, multikulturellen Integrationsmodells missverstanden werden: Diese spiegle stattdessen den pragmatischen Versuch wider, den aus der Einwanderung resultierenden Herausforderungen zu begegnen. Der Begriff des ‚Multikulturalismus‘, sofern er überhaupt genutzt wurde, sei daher schon damals vor allem zu beschreibenden Zwecken gebraucht worden (vgl. Duyvendak/Scholten 2010b: 41–42). Hinter der Behauptung, die niederländische Integrationspolitik bilde die Vertreterin eines multikulturellen Modells, vermuten Duyvendak und Scholten daher den Versuch von Politikern und einigen Wissenschaftlern, diese Politik zu diskreditieren und gleichzeitig einem assimilatorischen Politikansatz Legitimation zu verschaffen:

8 Lucassen/Lucassen 2010: 85

„Obviously, this was a rather specific form of co-production of policy makers and scholars: it was the invention of a tradition (Dutch Multiculturalism) designed to support the legitimacy of the assimilationist turn in Dutch integration policies.“ (Duyvendak/Scholten 2010b: 44)

Eine ähnliche Position vertritt der niederländische Politikwissenschaftler Maarten Vink, der vor allem den Versuch zurückweist, die niederländische Integrationspolitik als eine das Modell der Versäulung fortsetzende Politik zu interpretieren. So habe der gruppenorientierte Ansatz zu Beginn der 80er Jahre der Regierung vor allem dazu gedient, top-down repräsentative Ansprechpartner innerhalb bestimmter – und keineswegs aller – Minderheitengruppen zu formen. Die Herausbildung ethnischer oder religiöser Säulen, den historischen Säulen mit ihrer Vielfalt an eigenen Organisationen vergleichbar, sei weder von der Politik gefördert worden, noch seien die Minderheiten zu deren Errichtung je imstande gewesen (vgl. Vink 2007: 345). Es sei daher nötig, diesen „pillarization myth“ hinter sich zu lassen, um zu verstehen, „why multiculturalism was never accepted or practised as fully as has often been suggested in more stereotypical depictions of Dutch integration policy“ (Vink 2007: 337).

Die niederländischen Historiker-Brüder Leo und Jan Lucassen sprechen in ihrer 2011 erschienenen Bilanz der 500-jährigen niederländischen Einwanderungsgeschichte schließlich von einem „multikulturellem Mythos“, der die niederländische Integrationspolitik seit der Einführung der Minderheitenpolitik umgebe. So sei das Bekenntnis zu einem „Erhalt der eigenen kulturellen Identität“ von Beginn an vorrangig symbolischer Natur gewesen und habe gegenüber den Maßnahmen zur sozialökonomischen Integration lediglich „ein ziemlich marginales Element der Minderheitenpolitik“⁹ (Lucassen/Lucassen 2011: 85) gebildet. Darüber hinaus seien weder Maßnahmen zur Institutionalisierung neuer Religionen noch die Einrichtung einer ethnischen Mitsprachegremienstruktur als Teil einer multikulturellen Integrationspolitik zu verstehen. Stattdessen hätten etwa Muslime beim Moscheebau und der Errichtung islamischer *basisscholen* (Klasse 1 bis 8) von den bereits vorhandenen „versäulten niederländischen Strukturen“¹⁰ Gebrauch machen können. Andererseits bilde das 1985 eingeführte LAO-Mit-

9 „een tamelijk marginaal element van het minderhedenbeleid“

10 „verzuilde Nederlandse structuren“

sprachegremium „eine Variante des ur-holländischen Polders“¹¹ (Lucassen/Lucassen 2011: 88). Bekenntnisse zur ‚multikulturellen Gesellschaft‘ seien schließlich nicht, wie häufig unterstellt, Ausdruck eines um sich greifenden Kulturrelativismus gewesen, sondern sie hätten als ein „Mantra gegen den aufkommenden Rassismus“¹² (Lucassen/Lucassen 2011: 95) wirken sollen, der sich zu Beginn der 80er Jahre in der niederländischen Gesellschaft auszubreiten begonnen habe.

SCHLUSSFOLGERUNGEN

Ungeachtet aller Kritik an seiner Begrifflichkeit veranschaulicht die aufgezeigte Debatte, dass sich der ‚Multikulturalismus‘ aus der politischen und wissenschaftlichen Diskussion in den Niederlanden nicht verdrängen lässt. Sowohl diejenigen, die ihn als tauglich für die Beschreibung und Analyse der niederländischen Integrationspolitik der letzten Jahrzehnte erachten, als auch deren Kontrahenten, die genau dieses bestreiten, nutzen ihn als Referenzrahmen für ihre Argumentation. Gleiches gilt für Befürworter wie Gegner der – vermeintlichen – Inhalte einer als multikulturell definierten Integrationspolitik.

Nichtsdestoweniger offenbart die Auseinandersetzung um den niederländischen Multikulturalismus eine Fixierung auf Begrifflichkeiten, die der Komplexität des Feldes ‚Integrationspolitik‘ nur bedingt gerecht wird. So lässt die Kontroverse über die Analysefähigkeit des Begriffes für die niederländische Integrationspolitik, im Rahmen derer der Multikulturalismus teils als ‚Modell‘, teils als ‚Mythos‘ eingestuft wird, die konkreten integrationspolitischen Inhalte immer weiter in den Hintergrund treten.

Weiterhin birgt die Bildung von Idealtypen, wie sie in einem ‚multikulturellen Integrationsmodell‘ zum Ausdruck kommt, die Gefahr der Simplifizierung in einem politischen Feld, das wie kaum ein anderes nach Differenzierung verlangt. So impliziert eine solche Typologie, man könne ein vollständiges, in sich abgeschlossenes politisches Programm für die Integration speziell von Migrant*innen entwerfen, und unterschlägt dabei die Tatsache, dass auch ein Einwanderer – wie jeder andere Bürger – durch alle

11 „een variant op het oer-Hollandse polderen“

12 „mantra tegen het opkomend rascisme“

Politikbereiche beeinflusst wird, sei es in seiner Rolle als Arbeitnehmer, Konsument, Schüler, Student, Patient, Kultur- oder Sportliebhaber. Die Fixierung auf spezielle Integrationsmodelle – und dabei nicht nur auf dasjenige des Multikulturalismus – forciert eine Minorisierung der Zielobjekte, die bereits 1991 durch den niederländischen Soziologen Jan Rath beschrieben wurde. Dieses gilt sicherlich in besonderem Maße für eine auf Minderheitengruppen abzielende Politik, wie sie der niederländischen Integrationspolitik – zumindest in Teilen – zu Beginn zu eigen war. Ähnliches gilt mitunter aber auch für Integrationspolitiken anderen Typs, da auch diese – ungeachtet aller Bekenntnisse zu einer Integration als eines *zweiseitigen* Prozesses – zumeist nur auf den eingewanderten Bevölkerungsteil zielen und damit zumindest implizit Migranten zu Zielpersonen oder -gruppen erklären, die einer spezifischen Behandlung bedürfen. Integrationspolitiken bergen also die grundsätzliche Gefahr, Menschen allein auf ihren ethnischen Hintergrund zu reduzieren, während die Tatsache ignoriert wird, dass Individuen mehrere, zudem dynamische Rollen und Identitäten haben und Gruppenzugehörigkeiten nicht zwangsläufig anhand der Frage definiert werden müssen, ob eine Einwanderungsgeschichte vorliegt oder nicht (vgl. Rath 1997).

Problematisch, speziell am Begriff des Multikulturalismus, ist zudem seine symbolische Aufladung. Somit verhindert der Begriff eine sachliche Bestandsaufnahme und konstruktive Kritik integrationspolitischer Maßnahmen, die gerade in diesem Feld, das von populistischen Strömungen mit Vorliebe unter Rückgriff auf einfache politische Lösungsbotschaften besetzt und instrumentalisiert wird, dringend notwendig wären.

Auch die Negativfärbung des Diskurses, in dem der Multikulturalismus immer wieder mit Scheitern gleichsetzt wird und Forderungen dominieren, eine gegenüber Migranten angeblich zu weiche multikulturelle Politik durch verschärfende Maßnahmen zu ersetzen, ist problematisch. Selbst wenn diese Forderungen (noch) nicht in dem Maße umgesetzt worden sind, wie die Beobachter eines ‚assimilative turn‘ beschreiben, darf die Wirkung allein des aufgeheizten Diskurses nicht unterschätzt werden. Dieser prägt in nicht unerheblichem Maße eine Wahrnehmung der Einwandererseite, ‚unerwünscht‘ zu sein, also eine Perzeption, die Integration – unabhängig von der konkreten Gesetzeslage – nicht unbedingt fördert. Ausgrenzungsgefühle müssen gerade bei den Muslimen in den Niederlanden zunehmen, angesichts der prominenten Rolle, die dem dezidiert islamfeind-

lich auftretenden Politiker Geert Wilders in Politik und Medien zugestanden wird. Gerade den schlichten Botschaften von Rechtspopulisten sollte mit differenzierenden Analysen integrationspolitischer Maßnahmen inklusive ihrer jeweiligen Stärken und Schwächen begegnet werden. Die derzeitige polarisierte Diskussion um den ‚Multikulturalismus‘ in den Niederlanden wird diesem Anspruch nicht immer gerecht.

LITERATUR

- Blok, Stef: Bruggen Bouwen. Eindrapport van de Tijdelijke Parlementaire Onderzoekerscommissie Integratiebeleid, Den Haag, 2004.
- Böcker, Anita/Groenendijk, Kees: Einwanderungs- und Integrationsland Niederlande. Tolerant, liberal und offen? In: Friso Wielenga/Ilona Taut (Hg.): Länderbericht Niederlande. Bonn, 2004, S. 303-361.
- Böcker, Anita/Thränhardt, Dietrich: Paradoxen en paniekaanvallen. Een vergelijking tussen Duitsland en Nederland, in: *Migrantenstudies* 26/02, Themanummer "Over de grens. Integratie(beleid) in Duitsland en Nederland vergeleken", 2010, S. 80-100.
- Brubaker, Rogers: *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge, 1992.
- Brubaker, Rogers: The Return of Assimilation? Changing Perspectives on Immigration and its Sequels in France, Germany, and the United States, in: Christian Joppke/Ewa Morawska (Hg.): *Toward Assimilation and Citizenship: Immigrants in Liberal Nation-States*, Houndmills/Basingstoke, 2003, S. 39-58.
- Castles, Stephen/Miller, Mark: *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*, London, 1993.
- Council of the European Union (2004): *Immigrant Integration Policy in the European Union*. Brussels, 19 November, 14615/04 (Presse 321), 1993.
- Duyvené de Wit, Thom/Koopmans, Ruud: The Integration of Ethnic Minorities into Political Culture: The Netherlands, Germany and Great Britain Compared, in: *Acta Politica* 40, 2005, S. 50-73.
- Duyvendak, Jan Willem/Scholten, Peter: Questioning the Dutch multicultural model of immigrant integration, in: *Migrations Société*, special issue on 'Beyond models of integration: France, the Netherlands and the

- Crisis of National Models', edited by C. Bertossi/J.W. Duyvendak, 2010a.
- Duyvendak, Jan Willem/Scholten, Peter: The Invention of the Dutch Multicultural Model and its Effects on Integration Discourses in the Netherlands, in: Perspectives on Europe, Autumn 2010 40:2, 2010b, S. 39-45.
- Entzinger, Han: The Rise and Fall of Multiculturalism: The Case of the Netherlands, in: Christian Joppke & Ewa Morawska (Hg.): Toward Assimilation and Citizenship: Immigrants in Liberal Nation States. Hampshire, 2003.
- Elsevier.nl (2012): Senaat verwerpt verbod onverdoofde rituele slacht. <http://www.elsevier.nl/web/Nieuws/Politiek/341784/Senaat-verwerpt-verbod-onverdoofde-rituele-slacht.htm?rss=true> (31.08.2012).
- Joppke, Christian: Multiculturalisme in een liberale samenleving: Zijn de twee verzoenbaar? In: Etnische Perspectieven 16 (3), 2006, S. 242-266.
- Joppke, Christian: Beyond national models: Civic integration policies for immigrants in Western Europe, in: West European Politics, 30:1, 2007, p.1-22.
- Keman, Hans: Die Politik der Mitte in den Niederlanden: Konsens und Kooperation ohne Politikproduktion, in: Ralf Kleinfeld/W. Luthardt (Hg.): Westliche Demokratien und Interessenvermittlung. Zur aktuellen Entwicklung nationaler Parteien- und Verbändesysteme. Marburg, 1993, S. 144-159.
- Kleinfeld, Ralf: Verbände, Konkordanzdemokratie und Versäulung. In: W. Reutter/P. Rütters (Hg.): Verbände und Verbandssysteme in Westeuropa. Opladen, 2001, S. 287-312.
- Koopmans, Ruud: Good Intentions Sometimes Make Bad Policy. A Comparison of Dutch and German Integration Policies, in: Friedrich Ebert Stiftung: Migration, Multiculturalism, and Civil Society, 2007, S. 163-168.
- Koopmans Ruud (2008): Nederland is nog volop multicultureel (volledige tekst), <http://www.nrc.nl/ opinie/article2066117.ece/> Nederland_is_nog_volop_multicultureel_volledige_tekst (19.09.2011).
- Koopmans, Ruud/Statham, Paul/Giugni M./Passy, F.: Contested Citizenship. Immigration and Cultural Diversity in Europe, Minneapolis; London, 2005.

- Koopmans, Ruud/Michalowski, Ines/Waibel, Stine: Integrationspolitik bleibt national. Bürgerrechte für Zuwanderer: Europas Staaten nähern sich kaum an, in: WZB Mitteilungen Nr. 126, Dezember 2009, S. 6-9.
- Kortmann, Matthias: Migrantenselbstorganisationen in der Integrationspolitik. Einwandererverbände als Interessenvertreter in Deutschland und den Niederlanden, Münster, 2011.
- Lucassen, Leo/Lucassen, Jan (2011): Winnaars en Verliezers. Een nuchtere balans van vijfhonderd jaar immigratie, Amsterdam, 2011.
- NZZ online (2011a): Die Niederländer verbieten das Schächten, in: NZZ online, 28.06.2011, http://www.nzz.ch/nachrichten/politik/international/niederland_verbot_parlament_schaechten_muslime_jude_1.11091671.html (25.10.2011).
- NZZ online (2011b): Burka-Verbot in den Niederlanden, in: NZZ online, 16.09.2011, http://www.nzz.ch/nachrichten/politik/international/niederlande_burka-verbot_1.12527325.html (25.10.2011).
- Michalowski, Ines/Koopmans, Ruud/Waibel, Stine: What About National Models of Citizenship? In: Perspectives on Europe, Autumn 2010 40:2, S. 35-38.
- Musch, Elisabeth: Integration durch Konsultation? Konsensbildung in der Integrations- und Migrationspolitik in Deutschland und den Niederlanden, Münster, 2011.
- Penninx, Rinus, 2005: After the Fortuyn and van Gogh Murders: Is the Dutch Integration Model in Disarray? Lecture in the International Seminar for Experts "Integrating Migrants in Europe – Comparing the Different National Approaches", organised by the Cicero Foundation in the series Great Debates, Paris, 9 – 10 June 2005, http://www.cicero.foundation.org/pdf/lecture_penninx.pdf (12.09.2011).
- Perger, Werner A. (2008): Hetzer oder Freiheitskämpfer? In: ZEIT Online, 28.03.2008, <http://www.zeit.de/online/2008/14/wilmers-fitna-kommentar> (25.10.2011).
- Prins, Baukje: Het lef om taboes te doorbreken. Nieuw realisme in het Nederlandse discours over multiculturalisme, Migrantenstudies 18 (4), 2002, S. 241-254.
- Rath, Jan (1991): Minorisering: de sociale constructie van 'etnische mindereheden', Amsterdam, 1991.

- Rath, Jan: Das strenge Gesicht von Frau Antje. Die andere Seite des niederländischen Modells für die Integration von ethnischen Minderheiten, *Neue Praxis*, 26 (6), 1997, S. 479-494.
- Scheffer, Paul: Het multiculturele drama, in: *NRC Handelsblad*, 29.01.2000.
- Sniderman, Paul/Hagendoorn, Louk: *When Ways of Life Collide: Multiculturalism and its Discontents in the Netherlands*, Princeton, 2007.
- Vink, Maarten P.: „Dutch Multiculturalism“ beyond the Pillarisation Myth, in: *Political Studies Review* 5, 2007, S. 337-350.
- Vogel, Dita, (2003): Die Niederlande als Einwanderungsland. Rahmenbedingungen, aktuelle Politik und Stand der Integration von Allochthonen, in: Dita Vogel (Hg.): *Einwanderungsland Niederlande – Politik und Kultur*, Frankfurt am Main./London, 2003, S. 23-58.
- Volkskrant.nl (2012): Kabinet gaat gewoon door met voorstel boerka-verbod.
<http://www.volkskrant.nl/vk/nl/2824/Politiek/article/detail/3259429/2012/05/22/Kabinet-gaat-gewoon-door-met-voorstel-boerkaverbod.dhtml>
(31.08.2012).
- Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid: *Etnische Minderheden*. Den Haag, 1979.
- Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid: *Allochtonenbeleid*. Den Haag, 1989.

Autoren und Herausgeber

Ammicht Quinn, Regina, Dr. theol., Professorin am Internationalen Zentrum für Ethik in den Wissenschaften (IZEW) der Universität Tübingen, Mitglied des Vorstands und Leiterin des Arbeitsbereichs „Ethik und Kultur“.

Ariëns, Elke, M.A., Hochschulbeauftragte der Stadt Aachen und bis März 2012 Geschäftsführerin der Initiative *Europäische Horizonte*.

Bielefeld, Ulrich, Dr. phil., Leiter des Arbeitsbereichs Nation und Gesellschaft am Hamburger Institut für Sozialforschung (HIS) und Privatdozent für Soziologie am Soziologischen Institut der Technischen Universität Darmstadt.

Engels, Marc, Dr. rer. pol., Inhaber der unternehmens- und technikhistorischen Beratungsgesellschaft Engels & Faridi in Köln.

Kortmann, Matthias, Dr. phil., Gastwissenschaftler am Institute for Migration and Ethnic Studies (IMES) der Universiteit van Amsterdam.

Leggewie, Claus, Dr. phil., Direktor des Kulturwissenschaftlichen Instituts Essen (KWI) und Professor für Politikwissenschaft an der Justus-Liebig-Universität Gießen.

Radtke, Frank-Olaf, Dr. phil., Professor (i. R.) im Institut für Allgemeine Erziehungswissenschaft der Goethe-Universität Frankfurt am Main.

Rass, Christoph, PD Dr. rer. pol., Verwalter der Professur für Neueste Geschichte und Mitglied des Instituts für Migrationsforschung und Interkulturelle Studien an der Universität Osnabrück.

Richter, Emanuel, Dr. phil., Professor für Politische Systeme am Institut für Politische Wissenschaft an der Rheinisch-Westfälischen Technischen Hochschule Aachen.

Rommelspacher, Birgit Dr. phil., Professorin (em.) für Psychologie mit dem Schwerpunkt Interkulturalität und Geschlechterstudien an der Alice Salomon Hochschule und Privatdozentin an der Technischen Universität Berlin.

Schmidtke, Oliver, Dr. phil., Professor European Studies Scholar und Jean Monnet Chair in European History and Politics an der University of Victoria, Canada.

Sicking, Manfred, Dr. phil., Beigeordneter für Wirtschaftsförderung, Soziales und Wohnen der Stadt Aachen und Honorarprofessor am Institut für Politische Wissenschaft der Rheinisch-Westfälischen Technischen Hochschule Aachen.

Europäische Horizonte



ELKE ARIËNS, HELMUT KÖNIG,
MANFRED SICKING (HG.)
Glaubensfragen in Europa
Religion und Politik im Konflikt

2011, 232 Seiten, kart., 27,80 €,
ISBN 978-3-8376-1707-8



BENJAMIN DRECHSEL, FRIEDRICH JAEGER,
HELMUT KÖNIG, ANNE-KATRIN LANG,
CLAUS LEGGEWIE (HG.)
Bilder von Europa
Innen- und Außenansichten
von der Antike bis zur Gegenwart

2010, 346 Seiten, kart., zahlr. Abb., 32,80 €,
ISBN 978-3-8376-1458-9

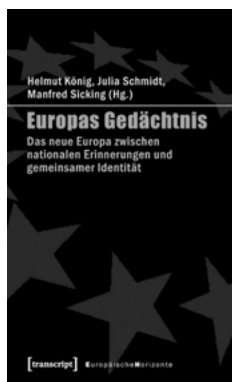


HELMUT KÖNIG, EMANUEL RICHTER,
SABINE SCHIELKE (HG.)
Gerechtigkeit in Europa
Transnationale Dimensionen
einer normativen Grundfrage

2008, 136 Seiten, kart., 15,80 €,
ISBN 978-3-89942-768-4

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de

Europäische Horizonte



HELMUT KÖNIG, JULIA SCHMIDT,
MANFRED SICKING (Hg.)

Europas Gedächtnis

Das neue Europa zwischen nationalen
Erinnerungen und gemeinsamer Identität

2008, 166 Seiten, kart., 18,80 €,
ISBN 978-3-89942-723-3



HELMUT KÖNIG, JULIA SCHMIDT,
MANFRED SICKING (Hg.)

Die Zukunft der Arbeit in Europa

Chancen und Risiken neuer
Beschäftigungsverhältnisse

2009, 186 Seiten, kart., 19,80 €,
ISBN 978-3-8376-1217-2



HELMUT KÖNIG, MANFRED SICKING (Hg.)

Gehört die Türkei zu Europa?

Wegweisungen für ein Europa am Scheideweg

2005, 222 Seiten, kart., 22,80 €,
ISBN 978-3-89942-328-0

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de